

Emmanuel Faye
HEIDEGGER,
L'INTRODUZIONE DEL NAZISMO
NELLA FILOSOFIA



Il nazismo di Heidegger non è stato momentaneo, occasionale o accessorio, ma fondamentale per la sua impresa filosofica. Il libro di Faye ci sfida a trarre le conseguenze etiche di questo fatto. (Robert E. Norton, University of Notre Dame) Studiato questo volume [...] non sarà più possibile negare l'imbarazzante profondità e persistenza del coinvolgimento filosofico di Heidegger con il nazionalsocialismo di Hitler. (Herman Philipse, Utrecht University) I rapporti di Heidegger con il nazionalsocialismo non sono riconducibili al temporaneo disorientamento di un uomo la cui opera filosofica continuerebbe a meritare ammirazione e rispetto – come molti ancora sostengono. Emmanuel Faye, senza mai separare riflessione filosofica e indagine storica, propone una lettura degli scritti di Heidegger che rivela quanto egli si sia impegnato per introdurre i fondamenti del nazismo nella filosofia e nell'insegnamento. Nel suo seminario hitleriano dell'inverno 1933-34, Heidegger identifica il popolo con la comunità di razza e sostiene che sia necessaria per il III Reich una nuova nobiltà, esaltando l'«eros» del popolo per il Führer. Successivamente, dopo il 1935, il suo nazismo invece



di affievolirsi si radicalizza: nel giugno 1940 presenta la motorizzazione della Wehrmacht come «atto metafisico»; nel 1941 definisce la selezione razziale come «metafisicamente necessaria »; infine, dopo la disfatta del nazismo, le sue prese di posizione sul nazionalsocialismo e i campi di sterminio andranno a nutrire i discorsi dei movimenti revisionisti e negazionisti. Con questa opera, già pubblicata in molti paesi e finalmente anche in Italia, Faye rende evidente il fatto che Heidegger, partecipando all'elaborazione della dottrina hitleriana e ponendosi egli stesso come «guida spirituale» del nazismo, invece che arricchire la filosofia ha distrutto, attraverso essa, ogni forma di pensiero e di umanità.

«Le gerle»

8

Emmanuel Faye

Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia

a cura di Livia Profeti

 LASINO D'ORO
EDIZIONI

Titolo originale:

*Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie.
Autour des séminaires inédits de 1933-1935*

Albin Michel, Paris 2005

© Editions Albin Michel, S.A. - Paris 2005

La presente traduzione di Francesca Arra, rivista da Livia Profeti, è stata condotta sulla seconda edizione del 2007

© 2012 L'Asino d'oro edizioni s.r.l.

Via Saturnia 14, 00183 Roma

www.lasinodoroedizioni.it
info@lasinodoroedizioni.it

ISBN 978-88-6443-047-8

Nota della curatrice

Pubblicato per la prima volta in Francia nel 2005, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia* di Emmanuel Faye è ora disponibile anche per i lettori italiani. La presente edizione segue le traduzioni tedesca, spagnola e americana del 2009 e precede le prossime in Brasile e Cina, nella diffusione di un testo che continua ad alimentare il dibattito e la ricerca internazionali sulla realtà della proposta filosofica più pervasiva del secolo appena trascorso. L'influenza dell'opera di Martin Heidegger si è infatti estesa, a partire dalla comparsa in Germania di *Essere e tempo* nel 1927 e per i decenni successivi, oltre che nella filosofia anche in molti altri campi della cultura mondiale: dalla psichiatria sino all'architettura e alla critica letteraria e artistica. Influenza diretta e indiretta, attraverso schiere di filosofi che su quelle basi hanno decretato la morte del soggetto e alimentato una corrente antiumanista le cui derive sociali e politiche sono ancora largamente da indagare, in una ricerca per la quale il lavoro di Faye si pone come una pietra miliare.

A partire dalle rivelazioni di Victor Farías nel 1987, oggi quasi più nessuno nega che l'adesione di Heidegger al III Reich fu un episodio importante e non momentaneo, ma questo, come nota Faye, ha condotto i suoi difensori a «separare sempre più l'uomo dall'opera, e a sostenere che il suo impegno politico nel nazismo non metteva in discussione la sua 'filosofia'». Attraverso l'intreccio – meticolosamente illustrato in questo libro – di scritti, comportamenti, fatti ed eventi storici concomitanti, Faye dimostra il contrario, ossia che il pensiero lasciato da Heidegger nei suoi scritti è profondamente nazista,

tanto quanto lo era l'uomo. Con ciò mostrando anche, implicitamente, la vacuità dell'ipotesi più generale che il pensiero di qualsiasi essere umano sia separabile dalla vita vissuta di colui che lo pensa.

L'«introduzione del nazismo nella filosofia» operata da Heidegger non poteva palesarsi attraverso la denuncia di episodi parziali, rispetto ai quali, volendo, si riuscivano ancora ad addurre altrettante parziali giustificazioni. Da qui la necessità del quadro complessivo pazientemente disegnato con questo lavoro, di fronte al quale nessuna giustificazione parziale è possibile, poiché equivarrebbe a tentare di scalfire un mattone pensando che ciò possa bastare a demolire un muro saldamente costruito. Vero è che la realtà del nazismo veicolato dal pensiero di Heidegger potrebbe essere non semplice da accettare per chi è caduto nel 'nascondimento' di questa realtà da parte dello stesso Heidegger, ma pensiamo che tale difficoltà non costituisca un'impossibilità qualora si veda che di un occultamento non facile da riconoscere si è trattato¹. Ci auguriamo dunque che le ricerche qui esposte vengano accolte in Italia con la stessa onestà intellettuale con cui sono state compiute.

La traduzione qui proposta è stata condotta sulla seconda edizione del volume, pubblicata in Francia nel 2007 nella collezione "Le Livre de Poche". Le modifiche apportate rispetto all'originale e concordate con l'Autore riguardano, oltre a pochi fisiologici aggiustamenti, la menzione di alcuni seminari heideggeriani analizzati nell'opera quando erano inediti e che invece sono stati recentemente pubblicati (circostanza meglio illustrata da Faye nella *Prefazione all'edizione italiana* che segue). Inoltre sono stati tagliati gli ultimi due paragrafi del capitolo 7, incentrati sull'apologia del giurista Erik Wolf compiuta nel 1968 dal filosofo francese Jean-Michel Palmier, nonché sull'analisi della necessità di nuove ricerche circa la figura di Wolf, passato nel dopoguerra come un «resistente» al

nazionalsocialismo laddove Faye dimostra il contrario. La soppressione di questi due paragrafi è dovuta alla scelta di focalizzare l'attenzione su Heidegger, ritenendo in tal senso più vantaggioso per i lettori italiani pubblicare larghe parti della Prefazione alla seconda edizione – che invece non figurano nelle traduzioni tedesca, spagnola e americana – ulteriormente integrate da Faye ed esposte nella sua Prefazione a questa edizione.

Gli interventi della curatrice sono indicati tra parentesi quadre e consistono, oltre ad alcuni chiarimenti a uso dei lettori non specializzati nella filosofia heideggeriana o nella storia del nazionalsocialismo, nell'indicazione in nota delle pagine di tutte le traduzioni italiane esistenti dei brani citati, secondo un criterio che è necessario spiegare, in quanto la traduzione dei testi di Heidegger è uno dei punti cruciali della loro recezione mondiale.

Dichiarando di aver tradotto personalmente i vari brani di *Essere e tempo* analizzati nel testo, Faye ne spiega il motivo sostenendo che «nessuna traduzione francese completa di *Essere e tempo* evita l'uso di numerosi neologismi, anche quando Heidegger usa termini correnti». Date le molte altre opere heideggeriane qui citate, nel corso del nostro lavoro di curatela ci siamo trovate di fronte a un quadro complessivo delle loro traduzioni italiane, dal quale è emerso che l'affermazione di Faye può essere estesa alla maggior parte di queste opere e non riguarda solo *Essere e tempo*. Se infatti dobbiamo ricordare il rigore di Franco Volpi, che ha spesso corredato le sue importanti traduzioni con glossari di cui ci siamo ampiamente servite, e nei quali viene inoltre frequentemente fornita la spiegazione delle scelte controverse, esistono all'opposto esempi di altre traduzioni letteralmente inservibili, perché i tanti neologismi conati rendono lo scritto incomprensibile nonché incollocabile rispetto alle altre opere heideggeriane, essendo usati persino nel caso del termine

Dasein, notoriamente attestato in lingua italiana come «esserci». Abbiamo chiarito in nota i rari casi di simili traduzioni che conseguentemente non abbiamo utilizzato nella presente edizione. Variamente situate tra questi due opposti, la maggior parte delle altre traduzioni esprimono, secondo la personale impressione che ne abbiamo ricavato, l'imbarazzo intellettuale di trovarsi di fronte a stupefacenti affermazioni razziste e pro-naziste scritte da colui che, d'altra parte, veniva ampiamente considerato uno dei più grandi pensatori del secolo appena trascorso. Se ne può comprendere l'incredulità e la conseguente spontanea attenuazione dei toni, facilitata da quel 'nascondimento' cui abbiamo accennato, che diverrà chiaro leggendo le pagine di questo libro. Per tutti questi motivi, e differentemente da quanto fatto nelle altre edizioni straniere sinora realizzate dell'*Heidegger* di Faye, qui si è voluto offrire ai lettori la possibilità di ritrovare facilmente quelle affermazioni razziste e pro-naziste anche nelle traduzioni italiane delle opere di Heidegger, dove spesso il loro reale significato è difficilmente riconoscibile. In tal modo, per chi lo volesse, sarà più agevole rileggere quelle edizioni alla luce di tale reale significato, qui analizzato da Faye nella sua ripercussione sull'intera produzione teorica del «pastore dell'Essere». Per raggiungere questo obiettivo e contemporaneamente mantenere la necessaria fedeltà al testo originale, abbiamo adottato il criterio di riportare la traduzione dei brani tedeschi citati nella forma scelta dai traduttori italiani, modificandola solo laddove essa comportava, o rischiava di comportare, un cambiamento di significato rispetto alla loro traduzione francese. Deve quindi essere letta in questo senso l'indicazione «modificata» quando essa compare in nota accanto alla pagina della traduzione italiana, mentre abbiamo spiegato la natura della modifica solo nei pochi casi in deroga al criterio generale adottato, indicandone i motivi. Stesso criterio generale abbiamo adottato nel riportare la paginazione delle edizioni e traduzioni italiane

delle opere degli altri autori citati da Faye in questo volume, allo scopo di fornire al lettore italiano i riferimenti bibliografici necessari per ritrovare facilmente anche tali citazioni nei testi esistenti nella nostra lingua.

Vi sono inoltre alcuni termini tedeschi particolarmente significativi per i temi qui trattati, per i quali abbiamo compiuto scelte specifiche di traduzione. Il primo è *Vernichtung*, che abbiamo reso come «annientamento». Nella Prefazione alla seconda edizione Faye precisa che, diversamente dalla prima edizione in cui per tradurre tale termine aveva adottato la parola *anéantissement* («annientamento»), ora utilizza *extermination* («sterminio»), perché più comune nella sua lingua per rendere l'espressione *Vernichtungslager* («campo di sterminio»), chiarendo però che entrambe le traduzioni sono possibili. Avendo dunque facoltà di scegliere abbiamo preferito il termine «annientamento», in quanto a nostro parere evoca meglio il senso latente di riduzione dell'umano al *niente*, un senso anche tematizzato da Faye nel concetto di «negazionismo ontologico» esposto nell'ultimo capitolo.

Un secondo termine da evidenziare è *Gleichschaltung*, che abbiamo reso come «messa in riga». La *allgemeine Gleichschaltung* indicava, durante il III Reich, il fine delle azioni concertate messe in atto nei mesi immediatamente successivi alla presa del potere da parte di Hitler, indirizzate alla nazificazione dell'intera Germania. A nostra conoscenza in nessuna altra lingua ci sono equivalenti esatti per tale espressione tedesca, mentre il termine «allineamento», più frequentemente usato nelle traduzioni italiane, ci lasciava insoddisfatte in quanto esso evoca il senso di 'sincronizzazione' sociale ma non l'effettiva brutalità della sua imposizione. Ci è parso dunque di individuare nell'espressione italiana «messa in riga» un modo maggiormente adeguato per rendere il senso della *Gleichschaltung* nazista, tematizzata nel capitolo 2 in relazione all'operato di Heidegger rispetto all'università tedesca.

Una notazione a parte merita il problema, particolarmente complesso in questa traduzione, della resa dei termini tedeschi *Zucht* e *Züchtung*. Sull'uso di questi in Nietzsche vige da tempo un contrasto tra sostenitori di un loro significato 'biologista', influenzato dall'emergente eugenetica dell'epoca, e sostenitori di un'interpretazione più 'innocentista', per i quali i termini sarebbero utilizzati da Nietzsche in senso allegorico. Conseguentemente, i primi ritengono che la giusta traduzione sia rispettivamente «allevamento» e «selezione», mentre per i secondi sarebbero da intendersi entrambi nel senso di «educazione». Faye – seguendo le traduzioni francesi degli aforismi nietzschiani pubblicate dall'editore Gallimard nonché quella del *Nietzsche* di Heidegger a cura di Pierre Klossowski per lo stesso editore – rende *Zucht* come *dressage* («ammaestramento») e *Züchtung* come *sélection* («selezione»). Noi abbiamo deciso di rispettarne la scelta, per quanto il termine «ammaestramento» sia raramente usato nelle traduzioni italiane. Questa decisione è stata rafforzata da una questione cardinale chiarita da Faye in questo lavoro, cioè che molti intellettuali vicini al nazionalsocialismo, Heidegger compreso, non usavano questi due termini in senso esclusivamente biologico, ma nemmeno in senso completamente contrario. Per rimanere a Heidegger, le analisi qui contenute dimostrano che il suo razzismo non si legò strettamente al biologismo, che egli non negava ma di cui deplorava l'origine illuminista, bensì *anche* allo «spirito»: a partire dall'appartenenza alla terra e al sangue tedeschi, secondo Heidegger lo «spirito» deve comunque essere «ammaestrato» per poter condurre alla «trasformazione» umana iniziata con la «visione del mondo» proposta da Hitler. Nel modo in cui Heidegger usa i termini *Zucht* e *Züchtung* non c'è dunque alcuna opposizione tra biologia ed educazione. Riteniamo perciò che tradurre qui *Zucht* come «ammaestramento» sia adeguato, benché carente della più precisa sfumatura della parola francese

dressage, che esprime tanto il significato di una selezione biologica quanto quello di un addestramento finalizzato a ottenere il pieno controllo dei movimenti dell'animale da parte del cavaliere. Così come riteniamo, in particolare alla luce delle dimostrazioni offerte da Faye in questo lavoro, che nell'uso heideggeriano del termine *Züchtung* la traduzione come «selezione» sia particolarmente appropriata quando il termine viene riferito alla razza.

Come ultima notazione sui termini tedeschi, precisiamo che abbiamo riportato il termine «essere» con la iniziale maiuscola quando Heidegger lo indica con la parola *Seyn* e con la iniziale minuscola quando invece utilizza il corrente *Sein*².

Specifichiamo infine che i volumi della *Gesamtausgabe* sono indicati in nota con la sigla 'GA' seguita dal numero del volume, mentre i riferimenti bibliografici completi sono reperibili in Bibliografia nella sezione *Opere di Heidegger*; le loro traduzioni italiane, ove esistenti, oltre che in Bibliografia sono riportate in nota per esteso nella prima occorrenza e con l'indicazione 'trad. it. cit.' nelle successive.

Note

¹ In Italia, l'intrinseco nazismo del pensiero di Heidegger è stato riconosciuto e denunciato nei decenni passati solo da Massimo Fagioli, sin dal 1980 nel suo *Bambino donna e trasformazione dell'uomo* (Nuove Edizioni Romane, Roma, pp. 80-83); lì, in particolare, in relazione all'influenza di Heidegger sull'opera dello psichiatra Ludwig Binswanger, fautore della *Daseinanalyse*.

² Seguendo in ciò F. Volpi; cfr. *Avvertenza del Curatore dell'edizione italiana*, in M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 21.

Prefazione all'edizione italiana
di Emmanuel Faye

Via via che le rivelazioni sulla durata e sulla gravità del coinvolgimento nazista di Heidegger andavano moltiplicandosi, molti suoi difensori si sono affannati a separare sempre più l'uomo dall'opera, e a sostenere che il suo impegno politico nel nazismo non metteva in discussione la sua «filosofia». Di conseguenza, il nostro lavoro è dedicato a dimostrare il contrario, e cioè che la questione del nazismo di Heidegger non riguarda solo la compromissione politica dell'uomo, bensì, e in misura maggiore, i fondamenti stessi del suo insegnamento e della sua opera. Compresi tra Introduzione e Conclusioni, i nove capitoli di analisi critica di questo libro si basano su tutto un insieme di testi il cui esame dimostra che il nazismo penetra l'opera di Heidegger fino alla radice.

Tuttavia oggi, in questa sintesi che comprende alcune ricerche su testi pubblicati o scoperti dopo la prima edizione del 2005, vogliamo tornare sull'uomo, in particolare alla luce di scritti come le lettere alla moglie Elfride. Questi testi mostrano infatti che Heidegger non ha aderito al nazismo per semplice opportunismo, ma si è personalmente identificato con il progetto razzista e sterminatore messo in atto da Hitler, e rivelano un antisemitismo viscerale e un gusto della violenza omicida – confermato dal suo appello all'annientamento (*Vernichtung*) – indegni di un filosofo.

Dopo la sconfitta del III Reich, una commissione di professori di Friburgo incaricata di giudicare i casi più gravi chiama Heidegger a rispondere dei «danni tremendi» causati all'università e del suo «antisemitismo»¹. Gli sarà vietato di

insegnare e di partecipare a qualsiasi attività universitaria, divieto che sarà mantenuto fino al 1951. La commissione seguì le raccomandazioni di Karl Jaspers, che aveva consigliato caldamente, visto in particolare il «modo di pensare heideggeriano [...] non libero, dittatoriale e scarsamente comunicativo»², di sospenderlo dall'insegnamento per alcuni anni, ma di favorire comunque il suo «lavoro». Ebbene, Heidegger si è molto abilmente servito di questa illusoria dissociazione tra insegnamento e «opera» per pubblicare i suoi corsi nazisti appunto per mezzo della sua «opera». Infatti, a partire dal 1953, egli ha iniziato a pubblicare i corsi e gli scritti in cui celebra il dominio e la «grandezza» del movimento nazionalsocialista. E una volta assicurata la propria fama ha programmato la pubblicazione, postuma, della sua «opera integrale» (*Gesamtausgabe*), includendovi i corsi più apertamente nazisti e reintegrando negli scritti degli anni 1930 e 1940 i passaggi dapprima soppressi perché giudicati troppo compromettenti. Che cosa nasconde questo doppio gioco? Qual è la sua strategia? *Chi* è dunque Heidegger veramente?

È necessario far oggi piena luce su queste domande. È necessario anche rivalutare la sua responsabilità non solo nell'adesione dei tedeschi a Hitler nel 1933, dove l'influenza dei discorsi del rettore Heidegger è accertata da lunga data, ma anche nella preparazione delle menti al processo che condurrà alla politica di espansione militare del nazismo e allo sterminio degli ebrei d'Europa. Da qui le precisazioni che seguono.

1) L'antisemitismo di Heidegger nelle lettere a Elfride Sappiamo da poco tempo con quale precocità si è espressa l'intensità del razzismo e dell'antisemitismo di Heidegger. Sin dal 1916, scrive all'allora fidanzata Elfride:

La giudaizzazione della nostra cultura e delle nostre università è in effetti spaventosa, e ritengo che la razza tedesca

dovrebbe trovare sufficienti energie interiori per emergere³.

Lo stesso tema e lo stesso vocabolario si ritrovano nella penna di Hitler, che parla nel *Mein Kampf* delle «università giudaizzate»⁴. E le lettere di Heidegger a Elfride sono infarcite di odiose osservazioni antisemite, come ad esempio quando scrive, il 12 agosto 1920, che «gli ebrei e i profittatori sono ormai un'invasione»⁵, o quando, il 19 marzo 1933, deplora il fatto che Jaspers, un uomo «puro tedesco, con l'istinto più genuino, che sente la più alta sfida del nostro destino e individua i compiti, resti vincolato dalla moglie», che è ebrea; prosegue poi rimproverando a Jaspers di pensare «in maniera troppo 'legata all'essere umano'»⁶. Per Heidegger, dunque, essere «puro tedesco» implica rompere qualsiasi legame con gli ebrei, anche se si tratta della propria moglie, e respingere ogni riferimento all'umanità.

Tuttavia, invece che militare apertamente come Hitler alla testa di un partito, Heidegger prepara in modo sotterraneo la conquista delle menti. Sin dal 1922 predispone con la moglie Elfride il suo rifugio di Todtnauberg, in cui, dalla *hutte* [capanna, baita] annidata tra le alture accanto a un ostello della gioventù, invita i suoi studenti a veglie e passeggiate, delegando a Elfride – come rivela la testimonianza di Günther Anders – il compito di attirarli nei movimenti giovanili nazionalsocialisti. Nel 1930 Elfride metterà il *Mein Kampf* di Hitler sul tavolo della *hutte*, ordinando all'allievo di Heidegger, Herman Mörchen: «Lo deve leggere!»⁷. Ed è a Todtnauberg che, nell'ottobre del 1933, il rettore Heidegger organizza il suo primo campo di indottrinamento (con marcia da Friburgo in uniforme delle SA o delle SS), dove fa tenere corsi di dottrina razziale e procede egli stesso alla selezione dei più idonei.

Nel frattempo, Heidegger ha perseguito la sua ascesa universitaria: dopo aver corteggiato il filosofo Husserl, non esita a rompere con lui a distanza di due mesi dall'ottenimento della

sua cattedra a Friburgo. Nello stesso anno 1928 tenta invano di imporre come proprio successore all'Università di Marburgo Alfred Baeumler, suo compagno di strada nei primi anni del nazismo. Nel maggio del 1933 quest'ultimo, insieme a Goebbels, farà da maestro di cerimonia nel grande rogo di libri a Berlino.

2) Morte e sacrificio di sé in *Essere e tempo* e nel *Mein Kampf*

Nel 1927, spinto a pubblicare per poter succedere a Husserl, Heidegger fa uscire il libro che lo renderà famoso: *Essere e tempo*, in cui proclama la sua volontà di «distruggere» la tradizione filosofica occidentale e promuove una concezione dell'esistenza nella quale la coscienza individuale e riflessiva (*Bewußtsein*) è totalmente respinta. L'autore passa insidiosamente dall'analisi descrittiva alla formulazione di un vero e proprio programma e – dal paragrafo 53 sulla morte al paragrafo 74 sul destino storico della comunità, indissociabili sotto questo profilo – giunge a imporre come solo modo di esistenza «autentica» l'anticipazione della morte e l'abbandono, la «rinuncia a se stessa» (*Selbstaufgabe*⁸) a vantaggio della comunità, del popolo, e in vista del «proseguimento della lotta»⁹. Questo modo di legare il sacrificio di sé dell'«essere per la morte» con l'affermazione del destino comune nella totalità indivisa della comunità, riprende strutturalmente le tesi di Hitler nel capitolo del *Mein Kampf* intitolato *Popolo e razza*, dove in molte pagine viene esaltata la «capacità del singolo di sacrificarsi per la totalità, per i suoi simili»¹⁰.

Sotto l'influenza delle prime letture di Lévinas e di Sartre, a lungo, e soprattutto in Francia, si è letto *Essere e tempo* «con gli occhi di Kierkegaard», per usare una recente espressione di Jürgen Habermas¹¹. Si è dunque erroneamente creduto di trovarvi una filosofia dell'individualità umana, laddove invece, nel paragrafo 74, Heidegger respinge ogni riferimento ai destini

individuali. Più perspicaci, diversi filosofi tedeschi (da Karl Löwith e Günther Anders a Theodor W. Adorno) hanno saputo sviluppare un'eccellente critica della riduzione heideggeriana dell'esistenza all'abbandono, al sacrificio di sé, al suicidio morale della *Selbstaufgabe*, presentata da Heidegger come l'«estrema possibilità»¹² dell'esistenza. In quel modo, osserva Anders, «l'«esistenza» di Heidegger commette *un suicidio che dura per tutta la vita*»¹³. Adorno poi ha ben compreso che per Heidegger il rapporto con la morte non è più quello della meditazione né del pensiero: profondamente discriminatoria, l'«autenticità» nel sacrificio della morte non compete più alla filosofia, poiché è concessa solo a coloro che sono nel «favore dell'essere»¹⁴.

3) Il razzismo nei corsi dal 1927 al 1934

Nello stesso anno di *Essere e tempo* Heidegger si adopera, nel suo corso del semestre estivo del 1927, a distruggere la nozione di genere (*genos*) umano, sostituendo abusivamente il *genos* greco con i termini di «discendenza, stirpe» e parlando ormai di «stirpi» al plurale, di modo che non si tratti più di genere umano universale. Quanto al suo antisemitismo, esso continua ad affermarsi nelle lettere: in una missiva segreta del 2 ottobre 1929 al consigliere Viktor Schwoerer, Heidegger se la prende con ciò che non esita a chiamare la «crescente giudaizzazione, nel senso ampio e stretto del termine», della «vita spirituale tedesca». E dall'inverno 1929-30, nel corso intitolato *Concetti fondamentali della metafisica*, egli si pone contro «il disordine politico» del suo tempo (il che equivale a respingere la Repubblica democratica di Weimar) e chiama a «essere forti». In questo corso abbandona la domanda filosofica «Che cos'è l'uomo?» a favore di quella «Chi siamo noi?», e nei corsi del 1933-34 precisa che il «noi» in questione non designa altro che il popolo tedesco: l'unico, secondo lui, ad avere ancora un «destino». In questo stesso periodo egli rivela il significato

razziale che attribuisce al termine «popolo», riferendosi in un seminario, per definire la «salute del popolo», all'«unità di sangue e stirpe» e alla «razza».

4) L'apologia della violenza e dell'annientamento

Ma Heidegger non è solo un uomo in cui alberga il razzismo: si devono sottolineare anche il suo gusto per la violenza distruttrice e il suo appello pubblico a una politica di annientamento. Già nel 1931 confida a uno dei suoi studenti di riporre tutte le speranze nell'instaurazione di una dittatura nazionalsocialista, e afferma che non bisogna indietreggiare di fronte all'assassinio dei principali oppositori politici, di cui i nazisti hanno già stilato una lista. Nel 1932 vota segretamente per il Partito nazista. Il 7 marzo 1933, in una lettera inedita alla vedova del filosofo Max Scheler, fa propria la massima di Hitler «il terrore può essere spezzato solo dal terrore», e propone come esempio alla gioventù tedesca la vita di Horst Wessel¹⁵, ex prosseneta diventato membro attivo delle «Squadre d'assalto» (SA) nazionalsocialiste, morto in una rissa politica, del quale i nazisti avevano fatto un eroe al punto da battezzare il loro inno con il suo nome: *Horst-Wessel-Lied*¹⁶.

Quando Hitler va al potere, il rettore socialdemocratico dell'Università di Friburgo è costretto a dimettersi e Heidegger si fa eleggere al suo posto. Poi, in virtù della nuova costituzione universitaria che egli ha contribuito a formulare e che sopprime qualsiasi elezione democratica, diventa, il 1° ottobre 1933, il primo rettore- *Führer* direttamente nominato dal Ministero nazionalsocialista. Nel novembre 1933, in una professione di fede pubblicata in seguito in cinque lingue, il rettore Heidegger chiama il popolo tedesco a votare per Hitler, con una proposta di sottoscrizione da cui esclude i «non ariani». E nel suo corso radicalizza maggiormente il proposito dando come scopo ai suoi studenti «l'annientamento totale» (*völligen Vernichtung*)¹⁷ del

nemico interno, cioè lo sterminio degli ebrei assimilati e degli oppositori politici. Per i suoi uditori, l'intento omicida è molto chiaro. Heidegger infatti si cura di riprendere la stessa espressione feroce delle leghe di studenti nazisti di Friburgo, quando, due giorni prima dei roghi scatenati in tutto il Reich, queste facevano appello all'«annientamento totale» (*völligen Vernichtung*) della «decomposizione giudaico-marxista» attraverso il «fuoco dell'annientamento» (*das Feuer der Vernichtung*)¹⁸.

5) La soppressione delle borse di studio per gli studenti ebrei e la loro attribuzione agli studenti SA e SS

Heidegger mette in opera con determinazione la discriminazione antisemita raccomandata dai nazisti: istituisce la selezione razziale all'inizio degli studi decretando l'entrata in vigore del «nuovo diritto degli studenti», che istituisce un numero chiuso antisemita, ed elogia questo «diritto» antisemita nel suo discorso di rettorato del 27 maggio 1933.

A ciò si aggiunge un testo sconvolgente: la direttiva del 3 novembre 1933 tramite la quale il rettore Heidegger ordina di non assegnare «mai più» borse di studio agli «studenti ebrei o marxisti»¹⁹. D'ora in poi, queste saranno assegnate prioritariamente agli «studenti che negli anni precedenti si sono schierati nelle SA, SS, o nelle Leghe di difesa in lotta per l'insurrezione nazionale»²⁰. Egli precisa anche che cosa si deve intendere per «studenti ebrei»: coloro che sono «di stirpe non ariana» ai sensi delle leggi antisemite promulgate nell'aprile 1933²¹. Questa terribile direttiva è generalmente passata sotto silenzio. Secondo Schneeberger²², solo Raul Hilberg la cita in due passaggi di *La distruzione degli ebrei d'Europa*²³, come esempio particolarmente rilevante di realizzazione della politica razzista dei nazisti, ma nessun esperto francese di Heidegger la evoca e Hermann Heidegger non l'ha ripubblicata nel volume 16

della *Gesamtausgabe*, dove sarebbe dovuta comparire.

6) Concezione razzista della «verità» e dichiarato hitlerismo

Nel corso tenuto nell'inverno 1933-34 intitolato *L'essenza della verità*, Heidegger perverte in senso razzista il concetto di verità. Egli infatti identifica esplicitamente la verità con la lotta per l'autoaffermazione di un popolo e di una razza e, riprendendo pubblicamente il progetto razzista confidato a Elfride sin dal 1916, parla ora, nei suoi corsi, di guidare le possibilità fondamentali dell'essenza della razza germanica originaria fino al dominio²⁴.

In questo modo Heidegger riprende esattamente il programma e il pesante gergo di Hitler. Infatti, nel *Mein Kampf*, il *Führer* dell'NSDAP [Partito nazionalsocialista tedesco] attribuisce al Reich tedesco il compito di non solo raccogliere e salvaguardare le riserve più preziose di questo popolo in elementi razziali originari, ma condurle lentamente e sicuramente fino a una posizione di dominio²⁵.

L'hitlerismo di Heidegger si esprime ormai senza giri di parole: si tratta, dice, di realizzare una «*trasformazione totale*» dell'esistenza umana secondo «la rieducazione in vista della *visione del mondo* nazionalsocialista» inculcata nel popolo dai discorsi del *Führer*²⁶. Mentre, per quanto riguarda Heidegger stesso, si tratta di valorizzare i discorsi di Hitler al punto da accostare, nella decima e ultima sessione del suo seminario hitleriano dell'inverno 1933-34, la loro forza di persuasione all'eloquenza dei discorsi degli antichi greci riuniti da Tucidide nella storia della guerra del Peloponneso! Si riesce a misurare che livello di radicalismo nazista e impregnazione hitleriana bisogna aver raggiunto per mettere sullo stesso piano, come egli fa, le eruttazioni isteriche del *Führer* e la perfetta retorica dei discorsi di Tucidide? Durante il suo rettorato, Heidegger stesso

non esita a pronunciare discorsi e persino allocuzioni radiodiffuse la cui terminologia e i cui accenti non vanno più in là del livello di un *Gauleiter* nazista²⁷. Si può comprendere come uno degli uditori dell'epoca abbia esclamato, dopo aver ascoltato Heidegger: è «Hitler in cattedra!».

7) La giustificazione della politica nazista di espansione del popolo tedesco

Tra i testi più inquietanti che abbiamo scoperto dopo la prima edizione del nostro libro, figura una lunga trattazione sullo spazio del popolo tedesco, la quale giustifica anticipatamente la politica di espansione e di annessione a Est che Hitler metterà in opera. Appoggiandosi sul concetto di «spazio vitale» (*Lebensraum*) caro ai nazisti, Heidegger evoca quei tedeschi che sono tali perché il loro paese natale (*Heimat*) è tedesco, ma che, visto che abitano al di là delle frontiere del Reich – per esempio in Slesia o nei Sudeti –, non appartengono allo Stato tedesco e per questo, egli afferma, quei tedeschi sono privati del loro proprio essere. Si deve dunque ampliare lo spazio del Reich affinché esso coincida con lo spazio supposto «naturale» del popolo tedesco, che include tutti i luoghi in cui risiedono dei tedeschi.

Ma che ne sarà di loro quando, con questo pretesto, verranno annessi al III Reich immensi territori a Est, inclusa in particolare una buona parte della Polonia? Heidegger introduce un principio di discriminazione particolarmente allarmante tra popolo tedesco, popoli slavi ed ebrei: questi ultimi, poiché sono in Europa senza radicamento in un suolo o spazio proprio, poiché sono 'senza terra', vengono designati come «nomadi semiti». Egli inizia con l'affermare che si è «nomadi» in virtù del proprio «essere» e non per effetto dell'ambiente, il che implica che i nomadi sarebbero incapaci di costituire un popolo, avente diritto come tale a uno spazio naturale inteso come suo paese

natale. Poi sostiene: «La natura del nostro spazio tedesco si manifesterebbe a noi sicuramente in modo diverso rispetto a un popolo slavo», mentre «al nomade semita», cioè all'ebreo, «essa non si manifesta forse mai»²⁸. Questa maniera terribile con cui Heidegger ontologizza lo spazio vitale del popolo tedesco rende palesemente impossibile l'assimilazione degli ebrei nello spazio supposto «naturale» dei tedeschi. Significa dunque giustificare in anticipo la politica nazista di sradicamento degli ebrei da tutti i territori conquistati a Est.

8) L'apologia dello sterminio nell'autunno 1941

Quando, a partire dall'estate del 1941, i commando delle SS, le *Einsatzgruppen* che seguono l'avanzata della Wehrmacht, hanno già avviato lo sterminio degli ebrei polacchi, Heidegger redige il suo corso *La metafisica di Nietzsche*. Respingendo qualsiasi critica morale, egli descrive freddamente e legittima storicamente ciò che il nazionalsocialismo sta compiendo: la lotta per il dominio incondizionato sulla Terra. Nei capitoli *Il superuomo* e *La giustizia* egli insiste sul fatto che non si tratta solo di un conflitto militare, bensì di «passare al setaccio» gli esseri umani fino al loro «rovesciamento», con l'obiettivo di plasmare una nuova umanità «incondizionata» che conquisti il dominio della Terra e realizzi la «selezione razziale». Quanto alla «giustizia», questa ha perso per lui ogni significato umano, morale o giuridico: Heidegger scrive, citando Nietzsche, che la giustizia esprime il «modo di pensare costruttivo, eliminatore, sterminatore»²⁹, e legittima questa deviazione del termine «giustizia» in quanto lo sterminio (*das Vernichten*) sarebbe ciò che «assicura contro [...] il declino»³⁰.

A questa data Heidegger è certamente informato di ciò che sta succedendo sul fronte dell'Est, in particolare dal pubblico dei suoi corsi, composto in gran parte da soldati feriti tornati dal fronte. Egli comprende ben presto che la partita non può più

essere vinta dalle armate del III Reich che non sono riuscite a invadere l'Inghilterra, e il suo corso si conclude con frasi disilluse sulla situazione storica dei tedeschi rispetto all'impero britannico, che avrà cura di ritirare al momento dell'uscita del suo *Nietzsche* nel 1961 e che ricompariranno solo nell'edizione postuma del corso nella *Gesamtausgabe*³¹. Si trovano anche, nel corso dell'anno successivo, discorsi virulenti sull'entrata in guerra degli Stati Uniti contro il III Reich: Heidegger non vi vede altro che «l'ultimo atto americano dell'assenza americana di storia e della desertificazione»³². Si tratta del corso su Hölderlin intitolato *Der Ister*, in cui peraltro Heidegger elogia in due riprese l'«unicità storica» (*geschichtlichen Einzigartigkeit*) del nazionalsocialismo e parla positivamente dell'«odierno pensiero politico» (*dem heutigen politischen Denken*)³³. E questo nel 1942.

9) L'esaltazione del fuoco distruttore

La retorica nazista del fuoco origina da un brano allora celebre del *Mein Kampf*, in cui Hitler, nel capitolo *Popolo e razza*, parla dell'«Ariano» come del «Prometeo dell'umanità», colui che accende il fuoco che mostra all'uomo il cammino da percorrere per diventare il maestro degli altri esseri viventi, rimanendo ovviamente inteso che, per Hitler, solo «l'Ariano» è creatore di civiltà³⁴. Questa nazificazione di Prometeo è odiosa e costituisce una falsificazione della figura del Titano greco, ma di fatto l'evocazione di Prometeo nella Germania dell'epoca assume, da allora in poi, un significato hitleriano e razziale. Ebbene, Heidegger pone il suo discorso di rettorato del maggio del 1933 – nel quale non esita a evocare le «forze fatte di terra e di sangue»³⁵ – sotto il segno di Prometeo, il che, nel contesto del tempo, rivela il suo hitlerismo. Peraltro egli manifesta una fascinazione costante per il fuoco, considerato elemento che illumina e annienta al tempo stesso.

Molto presto si trovano infatti in Heidegger alcune metafore enigmatiche e inquietanti che celebrano il fuoco e le pire, come quella in un passaggio del corso del 1930-31 su Hegel in cui elogia la pazienza «autentica», la quale implica «che bisogna edificare sempre con il legno giusto e ben selezionato la pira, fino a quando prende il suo fuoco»³⁶. Nel 1933, queste pire si chiamano roghi di libri e, lungi dal proibirli, il rettore Heidegger presiede la cerimonia nazista ufficiale per la festa del Solstizio d'estate che si tiene nello stadio dell'Università di Friburgo il 24 giugno. Prevista per il 21 ma ritardata a causa della pioggia, la festa viene annunciata dalla Lega di combattimento per la cultura tedesca (*Kampfbund für deutsche Kultur*) come un grande «autodafé simbolico» nel giornale nazista “Der Alemanne” del 20 giugno 1933; quegli stessi studenti nazisti di Friburgo, vicini al rettore Heidegger, in un appello datato l'8 maggio precedente avevano già celebrato la «fiamma ardente» e il «fuoco dell'annientamento». Ed è di fronte a quel rogo simbolico del 24 giugno che Heidegger pronuncia il suo «discorso del fuoco»: egli saluta il fuoco e quella fiamma che, afferma, ci «mostra il cammino da cui non vi è più ritorno». Il fuoco ha iniziato a «prendere», e Heidegger non cesserà più di celebrarlo.

Così, nel prologo del 1938 alla traduzione francese di un'antologia di suoi scritti – nella quale aveva tentato invano di ottenere dalla NRF [“Nouvelle Revue Française”] che vi figurasse la traduzione del suo discorso di rettorato – Heidegger parla di espandere la «*luminosità del fuoco*»³⁷, e nel 1942 ritroviamo l'appello al fuoco posto al centro del suo insegnamento. Egli dedica infatti il suo corso del semestre estivo di quell'anno a commentare l'inno di Hölderlin *Der Ister*, e in modo particolare il suo primo verso, ripetutamente citato: «Ora, vieni fuoco!»³⁸. Tale appello è tragicamente inquietante, perché nell'estate del 1942 il fuoco che crepita e si innalza è quello dei campi di sterminio: Belzec, Sobibor... dove i cadaveri delle vittime ebrei

sterminate – e talvolta anche dei bambini vivi – vengono bruciati a migliaia su giganteschi bracieri. In quella estate Heidegger continua a promuovere ciò che chiama la «voce del popolo» e il «farsi di casa» (*das Heimischwerden*³⁹) del popolo tedesco e, mentre si compie la Soluzione finale, celebra l'appello al «fuoco» che, a questa data, è quello dello sterminio senza ritorno.

10) La responsabilità di Heidegger nella politica nazista di conquista e di sterminio

Di cosa si tratta esattamente? Sulla scia di Norbert von Hellingrath, ma in modo ancor più arbitrario, Heidegger reinterpreta Hölderlin in senso radicalmente nazionalista e *völkisch*. Egli pretende di far discendere da quest'ultimo, qualificato come «poeta dei tedeschi», una mitologia politica che esprime la «voce del popolo» germanico. Ebbene, nei corsi su Hölderlin del semestre invernale 1934-35, Heidegger espone precisamente il ruolo che egli stesso vuole svolgere: tra il «poeta» e il «creatore dello Stato», quello del «pensatore» che agisce come ispiratore del politico. E nel nostro libro abbiamo mostrato come tale triade heideggeriana, costituita da una poesia mitologizzata, dal pensiero e dall'azione politica, corrisponda esattamente alla triade con la quale Hitler chiude il *Mein Kampf*⁴⁰.

Inoltre, il fatto che a partire dal 1933 Heidegger insegna, nei suoi corsi e nei suoi seminari, i tre principali scopi del nazismo – il dominio della razza germanica originaria, l'annientamento totale del nemico interno, l'espansione dello spazio vitale del popolo tedesco – rivela fino a quale grado di disumanità si è spinta la sua responsabilità morale e politica nell'accettazione e nella messa in opera della politica nazista di conquista e di sterminio.

Più di vent'anni fa, gli eccellenti lavori di Hugo Ott e Victor

Farías avevano stabilito nettamente la radicalità del coinvolgimento personale di Heidegger nel movimento nazista. Oggi, i testi da poco disponibili ci mostrano che, fornendo nel suo stesso insegnamento un'apparenza di legittimità 'filosofica' agli obiettivi più devastanti e micidiali del nazismo, Heidegger si è addossato, a breve e a lungo termine, una responsabilità personale ben più grave di quanto prima si potesse misurare. Egli non ha influenzato solo gli uditori dei suoi discorsi e delle sue conferenze, ma anche quelli dei suoi corsi e seminari degli anni Trenta: molti di questi uditori parteciperanno all'inizio degli anni Quaranta alle campagne del III Reich, in particolare sul fronte dell'Est.

11) Il ruolo di Heidegger nella diffusione planetaria del nazismo

Nel seminario invernale del 1934-35 su Hegel e lo Stato, Heidegger si presenta come colui che attraverso il proprio insegnamento fornisce l'orientamento necessario affinché lo «Stato attuale», cioè lo Stato nazista, continui a durare «più di 50 o 100 anni ancora» oltre la persona di Hitler. Con ciò egli assume il ruolo di *Führer* «spirituale» del movimento nazionalsocialista, per il presente e per l'avvenire.

Quando il III Reich viene militarmente sconfitto Heidegger modifica di nuovo la sua strategia. Inizia con lo scagionare i responsabili nazisti dei loro crimini: a proposito dei *Führer*, in un testo apparso nel 1951 afferma che «non sono loro che agiscono», così che «l'indignazione morale» nei loro confronti è non solo superflua, ma costituisce «la forma più fatale della stima che si continua ad attribuire ad essi»⁴¹. Contemporaneamente, non vuole ammettere la vittoria del 1945 contro il nazismo: ripeterà in continuazione che la Seconda guerra mondiale non ha deciso nulla e affermerà che «la guerra [...] viene continuata nel tempo di pace»⁴². In effetti, nei suoi

scritti successivi al 1945 e in particolare nelle violente diatribe contro la democrazia che si trovano nei corsi del 1951-52, Heidegger combatte l'ordine mondiale ricostituitosi dopo la resa senza condizioni del nazismo e lo paragona, minacciosamente per il nostro futuro, alla situazione dell'Europa «tra il 1920 e il 1930», dunque a poco prima dell'ascesa al potere dei nazisti⁴³.

Tuttavia egli procede in una nuova maniera. Il volontarismo trionfante degli anni 1933-36 e 1940-41 non è più consono. D'ora in poi, dietro una falsa apparenza pacificata, Heidegger intende denigrare ogni intervento umano nella storia, segnatamente nella sua intervista postuma a "Der Spiegel"⁴⁴, dove a essere annunciata, come nel 1930, è solo l'attesa: si tratta di disporre le menti a lasciarsi di nuovo soggiogare. Quanto al nazionalsocialismo, esso è sempre celebrato⁴⁵. Disconoscendo agli esseri umani qualsiasi capacità di agire positivamente, negando ogni valore alle loro aspirazioni e ai loro sforzi, affermando allo stesso modo la «fine della filosofia»⁴⁶, in quella intervista egli prosegue e completa la distruzione fisica e spirituale dell'uomo intrapresa dal nazismo. Ponendosi nuovamente sotto il segno di Hölderlin, di cui abbiamo visto quale interpretazione deviata e *völkisch* propone, Heidegger prepara sordamente, dietro il nome del «dio» a venire, un nuovo avvento del nazionalsocialismo di cui continua a considerare «sufficiente» la direzione originaria⁴⁷. Egli potrà dunque presentare i 'sentieri' tracciati dalla sua «opera integrale» come unica risorsa...

Per misurare la posta in gioco non si deve tener presente solo l'influenza dei suoi scritti in un paese come la Francia⁴⁸. Bisogna considerare la loro diffusione mondiale e sapere, per esempio, che il discorso di rettorato è stato pubblicato cinque volte in edizione bilingue giapponese/tedesco tra il 1933 e il 1941⁴⁹ (il che mostra il notevole impatto del suo discorso nazista nel Giappone militarista e fascista allora alleato del III Reich); che i principali heideggeriani argentini hanno sostenuto la

Giunta militare nel loro paese negli anni Settanta; che, per mezzo dall'inquietante figura di Ahmad Fardid, Heidegger è stato introdotto in Iran e a partire dagli anni Sessanta è diventato una fonte d'ispirazione e un punto di riferimento tra i fondamentalisti più radicali⁵⁰.

Per cui, ora che abbiamo a disposizione sufficienti elementi per essere coscienti dell'atrocità di ciò che Heidegger ha voluto trasmetterci, non ci è più possibile vedere in lui un filosofo. Attraverso la diffusione planetaria della sua «opera integrale», ancora in corso di pubblicazione, Heidegger ha scientemente tentato di far passare nella cultura del dopoguerra l'essenziale del nazismo. Così noi abbiamo voluto, con le nostre ricerche, aiutare il pubblico a veder chiaro in questa impresa, poiché oggi per resisterle abbiamo bisogno di una presa di coscienza generale e di un nuovo approfondimento del pensiero critico. È con questo spirito che il nostro libro è stato scritto.

Animi maldisposti ci hanno rimproverato di propugnare la censura e persino i roghi, mentre noi non abbiamo mai invocato niente di simile. Quando abbiamo scritto che l'opera di Heidegger meritava di figurare nelle biblioteche di storia del nazismo e non in quelle di filosofia, era perché in questa «opera integrale» – oltre alla presenza di enunciati razzisti e appelli all'annientamento –, il modo di rapportare l'essere alla «patria» e allo «Stato *völkisch*» e di sostituire la questione dell'uomo con l'autoaffermazione della stirpe germanica, non è peculiare di un filosofo ma di un nazista. Concretamente, lo spostamento dello statuto dell'opera di Heidegger verso l'effettività della storia del nazismo, alla quale essa ha preso così intimamente parte, non significa affatto volerla proibire, bensì leggerla con tutt'altra esigenza e tutt'altro discernimento rispetto a quelli che hanno generalmente avuto corso dopo il 1945. Si tratta di tener conto degli insegnamenti della storia e di ciò che ci rivelano i testi da poco accessibili.

Per comprendere quello che Heidegger ha voluto

trasmettere si devono infatti confrontare i suoi scritti con quelli di altri autori nazisti, come per esempio Adolf Hitler, Walter Darré, Alfred Baeumler, Erik Wolf o Carl Schmitt. Si deve anche disporre di una comprensione del nazismo inteso come un «movimento» (*Bewegung*) di distruzione radicale di tutto ciò che costituisce l'essere umano, invece che considerarlo una semplice ideologia politica⁵¹. Nelle nostre ricerche abbiamo voluto mettere in pratica una nuova congiunzione tra filosofia, storia e filologia, poiché su questa base diventa possibile veder chiaro nelle strategie di occultamento e attenuazione utilizzate da Heidegger per rendere progressivamente accettabili i suoi intenti più discriminatori e distruttivi. È in questo spirito di complementarietà tra le esigenze della storia e della critica filosofica che nelle *Conclusioni* abbiamo sollecitato ricerche più approfondite. Da allora, abbiamo richiesto l'apertura degli archivi Heidegger per tutti i ricercatori⁵².

Oggi, dopo la pubblicazione del nostro libro in Spagna, Germania e Stati Uniti⁵³, e mentre le traduzioni brasiliana e cinese sono in corso di realizzazione, siamo particolarmente contenti della sua pubblicazione in Italia. È proprio in Italia infatti, all'Università di Urbino, che ebbe luogo una delle primissime discussioni fuori dalla Francia delle nostre ricerche critiche su Heidegger, con Francesco Fistetti su invito di Domenico Losurdo⁵⁴. Inoltre, la prima risposta complessiva alle obiezioni che ci sono state avanzate è stata pubblicata sempre in lingua italiana nella "Rivista di filosofia", per iniziativa di Enrico Donaggio che vorremmo particolarmente ringraziare⁵⁵. Nello stesso anno, in un'altra rivista filosofica italiana è comparsa un'approfondita recensione a opera di Stéphane Toussaint⁵⁶, il quale poi, in un libro importante, è tornato sul rapporto distruttivo di Heidegger nei confronti della tradizione umanista⁵⁷. Molti articoli positivi e dibattiti sono apparsi anche sulla stampa italiana⁵⁸, e più recentemente si è svolta, il 17

maggio 2011, una tavola rotonda intorno alle tesi del nostro libro all'Università di Torino, con la presenza di Enrico Donaggio, Maurizio Ferraris, Bernhard H.F. Taureck e Ugo Ugazio⁵⁹. Infine, è proprio in Italia che si è verificato il caso del tutto esemplare di un heideggeriano, Franco Volpi, che dopo la pubblicazione in Francia del nostro libro e di quella in Italia di una nuova opera di Victor Farías con una Prefazione di Édouard Husson sull'enorme recezione di Heidegger da parte dei neonazisti e dei fondamentalisti iraniani⁶⁰, ha manifestato una presa di coscienza critica nei confronti del 'problema Heidegger', esposta dapprima in una Introduzione censurata e poi resa pubblica in una conferenza intitolata *Goodbye Heidegger!*, tenuta a Santiago del Cile⁶¹. Dopo la sua prematura scomparsa, siamo stati invitati a partecipare a un convegno in onore del filosofo italiano presso l'Universidad Nacional Autónoma del Messico, i cui Atti sono stati pubblicati in lingua spagnola con lo stesso titolo della sua conferenza⁶². Questa notevole evoluzione di Franco Volpi, completamente passata sotto silenzio in Francia⁶³, prova che essere 'heideggeriani' non è un destino, e che tutte le menti rimangono libere di evolvere quando la verità affiora.

Per cui siamo convinti oggi più che mai, dopo sette anni di discussioni internazionali, che su un tale argomento ciò che importa è più il proseguimento delle ricerche fondamentali che non la controversia⁶⁴. Per questo abbiamo realizzato alcune nuove precisazioni innanzitutto esposte e pubblicate in Germania⁶⁵, poiché da una quindicina d'anni esiste in quel paese una tradizione universitaria di ricerche sui rapporti tra i filosofi e il nazionalsocialismo⁶⁶. In Francia, purtroppo, le posizioni su tali questioni sono molto più fredde e sclerotizzate: tanto per fare un esempio, non esiste a oggi alcuna ricerca sui filosofi francesi sotto il regime di Vichy⁶⁷. A tempo debito riuniremo questi nuovi studi e l'essenziale delle discussioni internazionali tuttora in corso in un secondo libro, che costituirà una sintesi

critica complementare a questo primo. Prevediamo che il capitolo che evocherà la sua recezione italiana non sarà il meno interessante.

Resta da fare un'ultima precisazione, che concerne lo statuto editoriale dei due seminari heideggeriani degli anni 1933-35 ai quali abbiamo dedicato i capitoli 5 e 8 di questo libro. Quando lo abbiamo scritto essi erano inediti a eccezione di alcuni frammenti riassunti negli articoli di Jeffrey Barash, Marion Heinz e Theodore Kisiel, e, non potendo accedere agli originali conservati nel Deutsches Literaturarchiv di Marbach, abbiamo utilizzato le trascrizioni realizzate da Klaus Stichweh, Marion Heinz e Theodore Kisiel, che ringraziamo calorosamente. Oggi la situazione è diversa, in quanto questi due seminari sono stati recentemente pubblicati⁶⁸. Essi quindi non sono più inediti, per cui diversi passaggi del nostro libro sono stati rivisti in conseguenza. Tuttavia l'edizione italiana continua a basarsi sui manoscritti come l'originale francese, riflettendo così il carattere pionieristico del nostro lavoro e le condizioni difficili in cui è stato realizzato.

Parigi, marzo 2012

Note

¹ Lettera di F. Oehlkers a K. Jaspers del 15 dicembre 1945, in M. Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers, suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, Gallimard, Paris 1996, p. 419 [I due carteggi sono stati pubblicati in Italia separatamente: quello con Karl Jaspers dall'ed. or. M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, a cura di W. Biemel, H. Saner, Klostermann, Frankfurt am Main 1990 (trad. it. *Lettere 1920-1963*, Raffaello Cortina, Milano 2009, citazione a p. 262); quello

con Elisabeth Blochmann dall'ed. or. M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di J.W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989 (trad. it. *Carteggio 1918-1969*, a cura di R. Brusotti, Il Melangolo, Genova 1991)].

² Risposta di K. Jaspers a F. Oehlkers del 22 dicembre 1945, in M. Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers* cit., p. 420 [trad. it. *Lettere 1920-1963* cit., p. 264].

³ «Die Verjudung unsrer Kultur u. Universitäten ist allerdings schreckerregend u. ich meine die deutsche Rasse sollte noch soviel innere Kraft aufbringen um in die Höhe zu kommen»; lettera di M. Heidegger a E. Petri del 18 ottobre 1916, in M. Heidegger, E. Petri, *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfride 1915-1970*, cura, scelta e commento di G. Heidegger, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2005, p. 51 [trad. it. «*Anima mia diletta!*» *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride*, Il Melangolo, Genova 2007, p. 47].

⁴ «auf den verjudeten Universitäten»; A. Hitler, *Mein Kampf*, Eher-Verlag, München 1932¹¹, p. 184.

⁵ «alles ist überschwemmt von Juden u. Schiebern»; M. Heidegger, in *Mein liebes Seelchen!* cit., p. 112 [trad. it. cit., p. 103].

⁶ «Es erschüttert mich, wie dieser Mensch urdeutsch u. mit dem echten Instinkt u. der höchsten Forderung unser Schicksal u. die Aufgaben sieht u. doch gebunden ist durch die Frau», «In dieser Hinsicht denkt Jasp. Allerdings zu 'menschheitlich'»; M. Heidegger, *ivi*, pp. 185-186 [trad. it. *ivi*, pp. 171-172].

⁷ «Das müssen Sie lesen!»; la testimonianza di Mörchen è citata in T. Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, Piper, München-Zürich 1989, p. 163.

⁸ [M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1957⁸, § 53 (264); per quanto concerne la questione delle traduzioni di *Sein und Zeit*, cfr. cap. 1 nota 29].

⁹ [«die kämpfende Nachfolge»; *ivi*, § 74 (385)].

¹⁰ «die aufopferungsfähigkeit des einzelnen für die Gesamtheit, für seine Mitmenschen»; A. Hitler, *Mein Kampf* cit., p. 327.

¹¹ «Ich hatte *Sein und Zeit* mit den Augen Kierkegaards gelesen»; J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, p. 23. L'osservazione si trova al centro di una testimonianza fondamentale di Habermas, sullo shock che egli ha avuto quando nel 1953 ha scoperto il corso dagli accenti *völkisch* del 1935: *Introduzione alla metafisica* [Per le analisi dell'Autore su questo corso, cfr. par. 9.1].

¹² [«äußerste Möglichkeit»; M. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 53 (264)].

¹³ «belegt Heideggers 'Existenz' *lebenslangen Selbstmord*»; G. Anders, *Über Heidegger*, Beck, München 2001, p. 94 [trad. it. del solo saggio *Die Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie* da cui la citazione dell'Autore è ripresa, in *Heidegger esteta dell'inazione*, in G. Anders, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwit, L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998, p. 45]. Il testo di Anders contiene peraltro un parallelismo di grande acume tra Heidegger e Hitler.

¹⁴ Cfr. T.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965, p. 110 [trad. it. *Il gergo dell'autenticità: sull'ideologia tedesca*, a cura di P. Lauro, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 110]. Adorno basa le sue analisi sia su *Essere e tempo* che sulla Postfazione del 1943 a *Che cos'è metafisica?*.

¹⁵ «Hitler hat einmal gesagt: 'Terror kann nur durch Terror gebrochen werden'. [...] Sehen Sie das Leben eines jungen Maenschen in Horst Wessel und Sie werden erfahren, die inmitten der wüstesten Wirklichkeit Herz und Geist sich erhalten, indem sie sich neu bilden wollen»; testo inedito in tedesco, fondo Max Scheler, Università del Nuovo Messico. Ringraziamo Ian D. Thomson per averci procurato una

fotocopia della lettera manoscritta.

¹⁶ Appena entrato in carica, il rettore Heidegger organizza lo svolgimento della «giornata del lavoro» del 1° maggio 1933 con il canto dello *Horst-Wessel-Lied*; cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 16, p. 83 [trad. it. *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, a cura di N. Curcio, Il Melangolo, Genova 2005, p. 77]. I nazisti si serviranno di questa fasulla «giornata del lavoro nazionale» per arrestare quello stesso giorno tutti i dirigenti sindacali.

¹⁷ «mit dem Ziel der völligen Vernichtung»; GA 36/37, p. 91 [la traduzione italiana della GA 36/37 non è stata adottata nella presente edizione; per le motivazioni cfr. cap. 4 nota 2 e nota 14]. Su questo terribile testo di Heidegger cfr. la puntualizzazione di R. Linde, *Das Stehen gegen den Feind*, in Id., *Bin Ich, wenn ich nicht denke? Studien zur Entkräftung, Wirkung und Struktur totalitären Denkens*, Centaurus, Herbolzheim 2003, pp. 300 sgg.

¹⁸ “Breisgauer Zeitung”, 8 maggio 1933, p. 3; riportiamo il testo completo dell’appello al par. 2.4.

¹⁹ «Dagegen dürfen an jüdische oder marxistische Studierende Vergünstigungen nicht mehr gegeben werden»; in “Freiburger Studentenzeitung”, 3 novembre 1933, p. 6.

²⁰ «Studierende, die in den letzten Jahren in der SA, SS, oder Wehrverbänden im Kampfe um die nationale Erhebung gestanden haben»; *ibidem*.

²¹ «Jüdische Studierende obiger Anordnung sind Studierende nichtarischer Abstammung im Sinne des § 3 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums»; *ibidem*.

²² G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962, p. 137.

²³ [Cfr. R. Hilberg, *La distruzione degli ebrei d’Europa*, 2 voll., nuova ed. riveduta e ampliata a cura di F. Sessi, Einaudi, Torino 1999, vol. I, p. 88 e nota 18 a p. 151, vol. II, p. 1125 e nota 19

a p. 1182].

²⁴ GA 36/37, p. 89.

²⁵ «Das deutsche Reich soll [...] aus diesem Volke die wertvollsten Bestände an rassischen Urelementen nicht nur zu sammeln und zu erhalten, sondern langsam und sicher zur beherrschenden Stellung emporzuführen»; A. Hitler, *Mein Kampf* cit., p. 439.

²⁶ GA 36/37, p. 225.

²⁷ Cfr. il finale del discorso del 25 novembre 1933 *Der deutsche Student als Arbeiter* [Lo studente tedesco come lavoratore], trasmesso radiofonicamente da Friburgo a Francoforte dal Südwestdeutsche Rundfunk; GA 16, pp. 208, 795 [trad. it. cit., pp. 193, 704]. [I *Gauleiter* erano dirigenti territoriali del Partito nazista; i più importanti furono nominati dopo il 1933 governatori dei Länder del III Reich, ed erano legati a Hitler da un patto di fedeltà: «In qualunque disputa con l'autorità centrale o con i dicasteri governativi, Hitler si schierava con i suoi *Gauleiter* [...] assicurandosi una potente base d'appoggio, fedele a lui personalmente e a nessun altro»; I. Kershaw, *Che cos'è il nazismo?*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 109].

²⁸ «Einem slawischen Volke würde dia natur unseres Deutschen Raumes bestimmt anders offenbar werden als uns, dem semitischen Nomaden wird sie vielleicht überhaupt nie offenbar»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, seminario del semestre invernale 1933-34, ottava sessione; il protocollo del seminario è conservato al Deutsches Literaturarchiv di Marbach.

²⁹ «Gerechtigkeit als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise», GA 50 (*Nietzsches Metaphysik*, testo del corso non tenuto del semestre invernale 1941-42), p. 69 [anche in M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 voll., Neske, Pfullingen 1961, vol. II, p. 322; trad. it. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005 (1^a ed. 1994), p. 798, modificata: nella traduzione italiana si legge «modo di pensare costruttivo, esclusivo, distruttivo»; questo è

uno dei rari casi nelle traduzioni di Volpi dove, a nostro parere, il significato della frase citata rischia di risultare molto attenuato].

³⁰ *Ivi*, p. 70 [anche in M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. II, p. 323; trad. it. cit., p. 799].

³¹ Cfr. rispettivamente M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. II, p. 266 [trad. it. cit., pp. 807-808], dove mancano le prime due frasi della conclusione, e GA 50, p. 82, dove sono state rimesse [Per la questione delle riscritture e modifiche apportate da Heidegger alle pubblicazioni dei suoi corsi su Nietzsche, cfr. par. 9.2].

³² «der letzte amerikanische Akt der amerikanischen Geschichtslosigkeit und Selbstverwüstung»; GA 53, p. 68 [tra. it. *L'inno Der Ister di Hölderlin*, a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 2003, p. 53].

³³ *Ivi*, pp. 98, 106 [trad. it. *ivi*, pp. 74, 79].

³⁴ A. Hitler, *Mein Kampf* cit., pp. 317-318.

³⁵ GA 16, p. 112 [trad. it. cit., p. 106].

³⁶ «daß wir immerzu am Holzstoß mit rechtem und ausgesuchtem Holz bauen müssen, auf daß er einmal sein Feuer fange»; GA 32, pp. 103-104 [trad. it. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2000, p. 117, modificata].

³⁷ M. Heidegger, *Prologue de l'auteur*, in *Qu'est-ce que la métaphisique*, Gallimard, Paris 1938, p. 8.

³⁸ «Jetzt komme, Feuer! »; GA 53, pp. 6, 15 [trad. it. cit., pp. 10-11, 17].

³⁹ *Ivi*, p. 24 [trad. it. *ivi*, p. 23. Il termine *Heimischwerden* (anche *heimisch werden*) ha in Heidegger il senso di un «divenir di casa» inteso come «ambientarsi», opposto a un «senza casa» (*unheimisch*) inteso come «spaesatezza» (*Heimatlosigkeit*) ma anche come «inquietante», «sinistro» (*unheimlich*); cfr. glossari a cura di F. Volpi in M. Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 1020 (voce: *unheimisch*) e in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008 (1^a ed. 1987), p.

513 (voce: *unheimlich*).

⁴⁰ [Cfr. par. 3.7].

⁴¹ GA 7, p. 92 [trad. it. dell'ed. or. (*Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1957) *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2010 (1^a ed. 1976), p. 61]. Citiamo qui il § XXVI intitolato *Überwindung der Metaphysik* [*Oltrepassamento della metafisica*], apparso separatamente per la prima volta nel 1951 [«nel quaderno dedicato a Barlach [...] dal Landestheaters di Darmstadt»; *ivi*, p. 289; trad. it. *ivi*, p. 193]. Come aveva notato Silvio Vietta, e contrariamente a quanto viene affermato a torto dal curatore (GA 7, p. 90, in nota), questo testo non è stato scritto nel 1939-40 ma come minimo nell'autunno del 1942, perché fa riferimento a un premio conferito dalla città di Francoforte al chimico Kuhn il 28 agosto dell'anno 1942! [Nella traduzione italiana basata sull'ed. or., la nota della GA 7 cui si riferisce l'Autore è assente (cfr. trad. it. cit., p. 60), mentre un'aggiunta editoriale indica che l'anno del premio conferito a Richard Kuhn sarebbe il 1951, cosa non vera; cfr. *ivi*, p. 62].

⁴² GA 7, p. 91 [trad. it. cit., p. 61].

⁴³ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1971, p. 65 [trad. it. *Che cosa significa pensare?*, a cura di U.M. Ugazio, G. Vattimo, SugarCo, Milano 1977-78, p. 126].

⁴⁴ [Il settimanale tedesco "Der Spiegel" ha realizzato l'intervista a Martin Heidegger nel 1966, ma per volontà dello stesso Heidegger è stata pubblicata postuma, con il titolo *Nur noch ein Gott kann uns retten*, in "Der Spiegel", 23, 31 maggio 1976, poi separatamente in M. Heidegger, *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, a cura di G. Neske, E. Kettering, Neske, Pfullingen 1988 e ripresa nel 2000 in GA 16. In Italia il testo è stato tradotto più volte a partire dal 1978 (*Solo un dio può ancora salvarci*, in "Metaphorein", 4, 1978), mentre separatamente per la prima volta con il noto titolo *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma

1987; nel presente volume utilizziamo la traduzione dell'edizione contenuta in GA 16, pp. 652-683 (*Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*); trad. it. cit., pp. 582-608 (*Intervista dello "Spiegel" a Martin Heidegger*).

⁴⁵ Si veda il suo elogio, pubblicato nel 1953, dell'«intima verità e [della] grandezza del movimento» nazionalsocialista; M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 19582, p. 152 [trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1996 (1^a ed. 1968), p. 203; cfr. qui], ripreso in GA 40, p. 208, e la sua approvazione alla direzione presa dal nazismo, considerata «sufficiente» nell'intervista postuma a "Der Spiegel".

⁴⁶ «die Philosophie ist zu Ende»; M. Heidegger, *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* cit., p. 100 [anche in GA 16, p. 672; trad. it. cit., p. 599].

⁴⁷ «Der Nationalsozialismus ist zwar in die Richtung gegangen»; *ivi*, p. 105 [anche in GA 16, p. 677; trad. it. cit., p. 603].

⁴⁸ Si può valutare oggi fino a che punto Heidegger sia stato straordinariamente aiutato, nel suo ritorno sulla scena pubblica dopo il 1945, dal fatto che in Francia molti autori, a cominciare da Sartre, hanno completamente separato il suo impegno nazista dal suo «pensiero» a dispetto degli innumerevoli testi che respingono una tale separazione.

⁴⁹ Cfr. H. Buchner, *Japan und Heidegger, Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*, Thorbecke, Sigmaringen 1989, p. 246.

⁵⁰ Come scrive il pensatore iraniano Daryush Shayegan, critico accorto di Heidegger e di Fardid: «Heidegger [...] è un male che corrode dall'interno lo spirito critico e tutta la tradizione dei Lumi, di cui paesi come i nostri hanno tanto bisogno»; D. Shayegan, *Heidegger en Iran*, in "Le Portique", 18, 2° semestre 2006, p. 88.

⁵¹ Abbiamo sviluppato questa analisi in diverse interviste e articoli e contiamo di continuare ad affrontarla, poiché solo una

comprensione più adeguata del nazismo permette di andare oltre il modo consueto, ma insufficiente, di porre il 'problema Heidegger' nei termini di una relazione tra «ideologia» e «filosofia».

⁵² Cfr. "Le Monde", 5 gennaio 2006. Questo appello ha raccolto un significativo numero di firme, riunite dalla rivista tedesca online "theologie.geschichte" dell'Università del Saarland.

⁵³ Pubblicato da Yale University Press, il libro negli Stati Uniti è stato premiato dalla rivista "ForeWord" come uno dei "Book of the Year" del 2009 per la filosofia, ed è stato oggetto di numerosi articoli; cfr. ad esempio P. Cohen, *An Ethical Question: Does a Nazi Deserve a Place Among Philosophers?*, in "The New York Times", 8 novembre 2009 (<http://www.nytimes.com/2009/11/09/books/09philosophy.html>).

⁵⁴ Cfr. *Martin Heidegger e la guerra nazista come atto metafisico*, conferenza e dibattito con F. Fistetti, organizzato da D. Losurdo presso l'Università di Urbino, 11 maggio 2006. Da allora, numerose conferenze critiche e tavole rotonde su Heidegger hanno avuto luogo in Germania (Brema, Francoforte, Berlino, Siegen, Saarbrücken, Trier), negli Stati Uniti (New York, Notre Dame, Indiana), in Spagna (Barcellona, Madrid), in Messico (Città del Messico, Xalapa), in Brasile (Rio de Janeiro, Uberlandia), in Belgio (Mons), eccetera.

⁵⁵ Cfr. E. Faye, *I fondamenti nazisti dell'opera di Heidegger*, trad. dal francese di E. Donaggio, in "Rivista di filosofia", XCVII, 3, dicembre 2006, pp. 439-456.

⁵⁶ S. Toussaint, *Heidegger e l'hitlerismo in filosofia*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", LXXXV, III, settembre-dicembre 2006, pp. 522-530.

⁵⁷ S. Toussaint, *Humanismes Antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, vol. 1, *Humanitas et Rentabilité*, Les Belles Lettres, Paris 2008.

⁵⁸ Si vedano in particolare: F. Sessi, *Quando Heidegger scriveva discorsi per il Führer*, in “Corriere della Sera”, 3 giugno 2005; L. Profeti, *La polvere nazista di Heidegger*, in “left”, 9 gennaio 2009; la nostra risposta a Marco Filoni, intitolata *Non sono un inquisitore umanista, Heidegger era un ultras del Führer*, in “il Riformista”, 16 luglio 2006, a seguito del dibattito suscitato dall’articolo di L. Profeti, *Heidegger, lo sciamano che fa ammalare*, in “left”, 7 luglio 2006. Si veda anche l’articolo di M. Fagioli, *Vorstellungsvermögen*, in “left”, 11 agosto 2006 [ora in Id., *Left 2006*, L’Asino d’oro edizioni, Roma 2009, pp. 148-151].

⁵⁹ [Lo studio esposto da Emmanuel Faye in quella tavola rotonda – già oggetto di una sua conferenza al convegno internazionale *De Heidegger à Gadamer. Perspectives critiques* svoltosi presso l’Università di Rouen in Francia il 10 maggio 2011 – è stato tradotto da Enrico Donaggio e pubblicato con il titolo *Soggettività e razza negli scritti di Martin Heidegger*, in “Rivista di filosofia”, CIII, 1, aprile 2012].

⁶⁰ V. Farías, *L’eredità di Heidegger nel neonazismo, nel neofascismo e nel fondamentalismo islamico*, Prefazione di É. Husson, Medusa, Milano 2008.

⁶¹ «*Naufrago nel mare dell’Essere*. [...] Heidegger rifiuta la razionalità moderna con lo stesso gesto sottomesso con cui ne riconosce il dominio, richiama la scienza che ‘non pensa’ ai suoi limiti, demonizza la tecnica fingendo di accettarla come destino, fabbrica una visione del mondo catastrofista, azzarda tesi geopolitiche quanto meno avventurose – l’Europa stretta nella morsa tra americanismo e bolscevismo – soffiando sul mito greco-germanico dell’originario da riconquistare. Anche le sue geniali sperimentazioni linguistiche implodono, e assumono sempre più l’aspetto di funambolismi, anzi, di vaniloqui. Il suo uso dell’etimologia si rivela un abuso (*Varro docet*). La convinzione che la vera filosofia possa parlare soltanto in greco antico e tedesco (e il latino?), una iperbole. La sua celebrazione del ruolo del poeta, una sopravvalutazione. Le speranze da lui

riposte nel pensiero poetante, una pia illusione. La sua antropologia della *Lichtung*, in cui l'uomo funge da pastore dell'Essere, una proposta irricevibile e impraticabile. Enigmatico non è tanto il pensiero dell'ultimo Heidegger, bensì l'ammirazione supina e spesso priva di spirito critico che gli è stata tributata e che ha prodotto tanta scolastica»; F. Volpi, *Goodbye, Heidegger! Mi Introducción Censurada a los «Beiträge zur Philosophie»*, in *Fenomenología y Hermeneutica, Acta del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermeneutica*, a cura di S. Eyzaguirre, "Revista de Humanidades", Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello de Santiago de Chile, Santiago de Chile 2008, pp. 62-63 [trad. it. nostra; anche in F. Volpi, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano 2011, pp. 298-299].

⁶² G.M. Cristerna, J. Quesada, E. Faye, *Adiós a Heidegger*, Hombre y Mundo, Mexico 2009.

⁶³ Si veda ad esempio il necrologio di Jean-François Courtine, che non dice una parola in proposito; *In memoriam Franco Volpi*, in "Les études philosophiques", 93, 2, 2010, pp. 301-302. Si veda al contrario, in Italia, la lettera di F. Volpi ad A. Massarenti e l'articolo di M. Ferraris, *Duellanti in cerca di futuro*, pubblicati entrambi in "Il Sole 24 Ore", 19 aprile 2009, e l'articolo di L. Profeti, *L'alètheia di Volpi su Heidegger*, in "left", 15 maggio 2009.

⁶⁴ Cfr. ad esempio le importanti ricerche filologiche e storiche di S. Kellerer, *Heideggers Maske: «Die Zeit des Weltbildes» - Metamorphose eines Textes*, in "Zeitschrift für Ideengeschichte", estate 2011, pp. 109-120.

⁶⁵ Cfr. in particolare E. Faye, *Der Nationalsozialismus in der Philosophie. Sein, Geschichtlichkeit, Technik und Vernichtung in Heideggers Werk*, in *Philosophie im Nationalsozialismus*, a cura di H.J. Sandkühler, Meiner, Hamburg 2009, pp. 133-155; *Heidegger gegen alle Moral*, in *Moralität des Bösen, Ethik und nationalsozialistische Verbrechen*, Jahrbuch 2009, a cura di Fritz

Bauer Institut, W. Konitzer, R. Gross, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2009, pp. 211-231 [trad. it. *Heidegger e la distruzione dell'etica*, in *Dialettica, storia e conflitto. Il proprio tempo appreso nel pensiero. Festschrift in onore di Domenico Losurdo*, a cura di S.G. Azzarà, P. Ercolani, E. Susca, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2011, pp. 377-399].

⁶⁶ Ciò non significa che il campo di ricerca tedesco non presenti altri problemi: accanto ad alcuni lavori fondamentali come la monografia di T. Orozco, *Platonische Gewalt - Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit. Ideologische Mächte im deutschen Faschismus*, Argument, Hamburg 2004, si trovano attualmente alcuni lavori revisionisti altamente problematici, come la «summa» dello storico, e discepolo di Ernst Nolte, C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Akademie Verlag, Berlin 2002 [Per un'analisi dell'opera di C. Tilitzki cfr. par. 9.13].

⁶⁷ L'opera pionieristica a cura di O. Bloch, *Philosopher en France sous l'occupation* (Presses de la Sorbonne, Paris 2009), non contempla studi sui filosofi universitari francesi sotto l'occupazione; esemplare per sobrietà e precisione è il lavoro di R. Lévy, *Sur la passade pétainiste de Paul Ricoeur: un bref épisode?*, in "Sens public", 26 marzo 2009 (<http://www.senspublic.org/spip.php?article537>); su Jean Guilton e i suoi legami privilegiati con un antico allievo nazista di Heidegger, Hans Heyse, abbiamo sviluppato degli elementi inediti in *Heidegger und die französischen Katholiken*, in *Vergangenheitsbewältigung im Französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, a cura di L. Scherzberg, Schöningh, Paderborn 2008, pp. 121-143; sullo stato attuale del «campo heideggeriano» in Francia, si consulti utilmente il recente articolo di F. Rastier, *Heidegger Aujourd'hui – ou le Mouvement réaffirmé*, in "Labyrinthe", 33, 2009, pp. 71-106.

⁶⁸ Il protocollo del seminario invernale del 1933-34, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, è stato

pubblicato in *Heidegger und der Nationalsozialismus, Dokumente*, Heidegger Jahrbuch 4, a cura di A. Denker, H. Zaborowski, Alber, Freiburg-München 2010, pp. 63-88, mentre il protocollo del seminario invernale 1934-35, *Hegel, über den Staat*, è stato pubblicato insieme a materiali complementari nella GA 86 nel 2011.

Heidegger,
l'introduzione del nazismo nella filosofia

Premessa

Non è stato ancora pienamente compreso il significato della propagazione del nazismo e dell'hitlerismo nel pensiero, di quest'onda lunga che invade progressivamente le menti, le domina, le possiede, e sopprime nell'uomo qualsiasi idea di resistenza. La vittoria militare non fu che una prima vittoria, certamente vitale, e costata all'umanità una guerra mondiale. Oggi però si svolge un'altra battaglia, più lunga e strisciante, in cui ciò che è in gioco è il futuro della specie umana. Una battaglia in tutti i campi del pensiero, dalla filosofia al diritto e alla storia, di cui è necessario prendere coscienza.

Che si tratti di Heidegger, di Schmitt, di Jünger per diversi aspetti, o di Nolte, questi principali divulgatori del nazismo nel mondo letterario si sono presi il tempo, dopo la disfatta delle armate del Reich hitleriano, di raffinare le loro strategie di riconquista. Attraverso un gioco di occultamento delle vere cause, di diluizione delle responsabilità per mezzo di approcci generalizzanti come la critica della tecnica o del nichilismo, di discredito del pensiero umanistico e dei valori universali, di mitizzazione di se stessi nelle figure del «pastore dell'Essere», dell'«Epimeteo cristiano», dell'«anarca» e del teorico del «diritto storico», questi autori hanno strumentalizzato la filosofia, il diritto, le lettere e la storia, mettendole al servizio della «revisione», e infine della riabilitazione dei fondamenti del nazismo.

Alcuni di loro hanno progressivamente conquistato l'ascolto planetario di un pubblico che per lo più non comprende la posta in gioco, a lungo termine, di questa conquista delle menti. Vero è che le linee del fronte di questa

battaglia non si leggono su nessuna carta: non esiste una geopolitica dello spirito, anche se l'inflazione delle opere apologetiche o troppo compiacenti permette di misurare l'ampiezza della propagazione.

Tuttavia, focolai di critica e di resistenza sono progressivamente apparsi in numerosi paesi. Nei confronti di Heidegger, su cui questo libro verte, le critiche più incisive si sono levate sia in Europa che nel continente Americano già a partire dal 1947, da quando Karl Löwith aveva saputo vedere e dichiarare che Heidegger era «più radicale dei Sigg. Krieck e Rosenberg», due pilastri del regime nazi, che, meno abili e più triviali, non videro sopravvivere la loro reputazione alla disfatta del III Reich.

Inoltre, nuovi documenti e ricerche più approfondite consentono oggi di vedere fino a che punto Heidegger si sia dedicato a porre la filosofia al servizio della legittimazione e della diffusione dei fondamenti stessi del nazismo e dell'hitlerismo. Per questo abbiamo voluto rendere accessibili al pubblico brani tratti da alcuni dei momenti più significativi dei seminari che Heidegger tenne negli anni 1933-35, che erano inediti quando abbiamo scritto questo libro. Noti, fino al 2010, solo a uno sparuto gruppo di ricercatori, alcuni di questi testi costituiscono, di fatto, veri e propri corsi di educazione politica al servizio dello Stato hitleriano, che arrivano a identificare la differenza ontologica tra essere ed ente con la relazione politica tra Stato e popolo, mentre altri esplicitamente progettano i mezzi per prolungare nel lungo periodo lo «spirito» del nazismo. Nel renderli pubblici non abbiamo fatto altro che metterci al servizio del diritto alla verità storica e filosofica.

Ci siamo basati anche sui discorsi, le conferenze e i corsi dello stesso periodo pubblicati in Germania solo tra il 1998 e il 2001, che per anni hanno potuto essere consultati solo dai lettori germanofoni. Il razzismo e la virulenza nazionalsocialista di questi testi, pubblicati nei volumi 16, 36/37 e 38 dell'opera detta

‘integrale’¹, non hanno nulla da invidiare agli scritti di altri ‘filosofi’ ufficiali del nazismo come Alfred Baeumler o Hans Heyse, anzi persino se ne contraddistinguono per l’intensità ineguagliata del loro hitlerismo, ma nonostante ciò questi testi hitleriani e nazisti di Heidegger sono oggi negli scaffali delle biblioteche pubbliche di filosofia. La gravità di tale situazione esige quindi una nuova presa di coscienza.

Tenendo sempre insieme riflessione filosofica e indispensabile indagine storica, il nostro metodo è stato quello di accordare l’accertamento e l’analisi delle fonti storiche e testuali (come hanno saputo fare gli storici Hugo Ott e Bernd Martin e anche Guido Schneeberger e Victor Farías) alla critica filosofica di Heidegger sviluppata da una serie di autori molto diversi tra loro, quali Ernst Cassirer, Benedetto Croce, Karl Löwith, Theodor W. Adorno, Günther Anders, Hans Blumenberg, Jürgen Habermas, Ernst Tugendhat, Eric Weil, Reiner Marten, Nicolas Tertulian, Jeffrey Barash, Domenico Losurdo, Arno Münster, Richard Wolin, Tom Rockmore, Thomas Sheehan, Herman Philipse, Henri Meschonnic, Johannes Fritzsche, Hassan Givsan, Reinhard Linde, Julio Quesada, Livia Profeti, François Rastier o Sidonie Kellerer, solo per citare alcuni nomi più significativi.

Tuttavia questo libro propone una comprensione nuova di ciò che Heidegger ha realizzato. Con l’aiuto di testi poco conosciuti fuori dall’ambito germanofono o persino inediti, e tenendo conto della dottrina di coloro di cui egli ha voluto circondarsi – il ‘filosofo’ Erich Rothacker, lo storico Rudolf Stadelmann e il giurista Erik Wolf – intendiamo dimostrare che la questione dei rapporti di Heidegger con il nazionalsocialismo non è quella della relazione tra l’impegno personale di un uomo che avrebbe temporaneamente smarrito la strada e la sua opera filosofica rimasta pressoché indenne, bensì riguarda la deliberata introduzione dei fondamenti del nazismo e dell’hitlerismo nella filosofia e nel suo insegnamento.

Nel dimostrare ciò, non è nostra intenzione accrescere la fama di Heidegger rendendola ancora più 'diabolica', e neppure sottoscrivere la tesi di un Heidegger 'pensatore' del nazismo, poiché egli, anziché illuminarci, non ha fatto che mischiare l'opacità tipica del suo insegnamento all'oscurità del fenomeno. Lungi dal far progredire il pensiero, Heidegger ha contribuito a occultare la distruttività dell'impresa hitleriana esaltandone la «grandezza».

Lungi dall'arricchire la filosofia, si è adoperato per la sua demolizione mettendola al servizio di un movimento che, per la discriminazione omicida che lo anima e l'azione di annientamento collettivo cui conduce, rappresenta la negazione radicale di tutta l'umanità e di qualsiasi pensiero.

Dopo il parossismo del periodo nazista e hitleriano, preparato da Heidegger a lungo e molto prima del 1933, dopo la virulenza e l'astio che spesso caratterizzano i corsi tenuti negli anni 1933-44, la moltiplicazione degli scritti heideggeriani del dopoguerra è il lento spargimento di ceneri dopo l'esplosione, nube grigia che soffoca e gradualmente spegne le menti. I centodue volumi dell'opera detta 'integrale'², dove le stesse frasi sono ripetute con insistenza su migliaia di pagine, ostruiranno presto con la loro massa gli scaffali dedicati alla filosofia del XX secolo, e continueranno a diffondere nel pensiero, su scala planetaria, i fondamenti del nazismo.

Far luce su questa impresa è dunque di vitale importanza, come lo è il reagire e il resistere al suo effetto sulle menti, prima che sia troppo tardi. È una presa di coscienza indispensabile per recuperare il contributo che la filosofia realmente apporta agli esseri umani, al loro pensiero, alla loro generale evoluzione e alla loro realizzazione.

Note

¹ [I tre volumi sono ora tutti disponibili in lingua italiana: la traduzione della GA 16 è stata pubblicata nel 2005, anno in cui in Francia è uscita la prima edizione del presente libro; la traduzione della GA 38 nel 2008 e quella della GA 36/37 nel 2011; per i riferimenti bibliografici, cfr. Bibliografia, *Opere citate di Heidegger*; per alcune informazioni relative alle traduzioni italiane dei volumi 38 e 36/37, cfr. , cap. 4, nota 2].

² Agli inizi del 2012 ne sono stati pubblicati settantasette volumi.

Introduzione

Siamo arrivati a un momento decisivo per comprendere e giudicare in profondità l'opera di Heidegger. Dopo le critiche puntuali di Karl Löwith e di Eric Weil pubblicate in Francia dopo la Liberazione, e la ripubblicazione di molti discorsi politici all'inizio degli anni Sessanta da parte di Guido Schneeberger, le ricerche di Hugo Ott e di Victor Farías hanno apportato, alla fine degli anni Ottanta, un insieme cruciale di rivelazioni e precisazioni storiche che ha permesso di valutare il carattere radicale dell'impegno nazionalsocialista del rettore di Friburgo. Tuttavia, nella misura in cui questi ultimi lavori si basavano quasi esclusivamente su fatti e discorsi e poco sul suo stesso insegnamento, poteva ancora sembrare possibile, sebbene con molta cecità, separare l'uomo dall'opera o distinguere il politico dal 'filosofico'. Oggi la situazione è tutt'altra, in quanto abbiamo a disposizione, in lingua tedesca, la totalità dei corsi tenuti da Heidegger.

Malgrado ciò, la situazione attuale rimane profondamente insoddisfacente per qualsiasi lettore legittimamente desideroso di accedere alla verità. Infatti l'edizione detta 'integrale' delle opere di Heidegger, o *Gesamtausgabe*, non è un'edizione critica e non offre alcuna garanzia di esattezza filologica, come molti critici attenti hanno dimostrato. Inoltre la consultazione dei testi inediti – per non parlare dei carteggi – viene autorizzata dal figlio Hermann con il contagocce e solo a quegli universitari che dimostrano di avere 'le carte in regola'. Così, dopo più di trent'anni dalla morte di Martin Heidegger, gran parte dei suoi scritti resta inaccessibile non solo al pubblico, ma anche ai ricercatori più competenti se questi guardano al suo percorso

senza compiacenza.

A dispetto di tutti questi ostacoli, quello che possiamo conoscere oggi, sia aiutandoci con l'edizione detta 'integrale' per i corsi sia per mezzo di alcune trascrizioni che circolano tra gli esperti per i seminari, sovverte la percezione che di Heidegger abbiamo avuto per lungo tempo, poiché vi scopriamo la realtà di ciò che egli ha insegnato ai suoi studenti di Friburgo, settimana dopo settimana, durante gli anni 1933-35. Non solo i corsi e i seminari di quegli anni confermano la radicalità della sua adesione a Hitler, ma ci rivelano fino a che punto il 'filosofico' e il politico siano per lui un'unica cosa, e come Heidegger posizioni il politico, inteso nel senso più radicalmente nazista, nel cuore stesso del 'filosofico'. Nel suo seminario di educazione politica dell'inverno 1933-34, egli assimila senza riserve la relazione tra l'essere e l'ente a quella che unisce lo Stato alla comunità razziale del popolo nel *Führerstaat* hitleriano. E nei suoi corsi riprende da Kant la domanda «Che cos'è l'uomo?» solo per ridurla a quella «Chi siamo noi?», con un «noi» che non designa altro che l'esistenza *völkisch* del popolo tedesco sotto il giogo hitleriano. Infatti, per tutta risposta, Heidegger afferma: «Noi siamo il popolo» (*wir sind das Volk*), l'unico a suo parere ad avere ancora una storia e un destino, l'unico popolo «metafisico»...

Si assiste così, nei corsi e nei seminari che solo apparentemente si presentano come filosofici, alla dissoluzione progressiva dell'essere umano, il cui valore individuale è espressamente negato, nella comunità di un popolo radicato nel suolo e unito dal sangue. Il seminario del 1933-34 si spinge sino a identificare il popolo con una «comunità di stirpe e di razza» (*Stammesgemeinschaft und Rasse*). Attraverso l'insegnamento di Heidegger, sono dunque i concetti razziali del nazismo che entrano nella filosofia.

Tale perversione radicale della filosofia non si limita ad alcuni discorsi di circostanza: si conferma in migliaia di pagine e

persino nella totalità di un'opera dove tutto comunica, come testimoniano i rimandi al discorso di rettorato e al corso razzista del 1934 intitolato *Logica come domanda dell'essenza del linguaggio* che figurano nei *Contributi alla filosofia* degli anni 1936-38. Neppure si tratta, con gli scritti più apertamente hitleriani e nazisti degli anni 1933-35, di un momento di eccezione che niente avrebbe lasciato prevedere e che ben presto sarebbe stato rifiutato. In realtà, questi scritti non possono essere isolati dal resto della sua opera: essi appaiono come rivelatori del fondo più recondito e più buio della sua dottrina, alla quale non cesserà di essere fedele fino alla fine e della quale l'esame dei testi, per lungo tempo inediti e non tradotti, rivela l'identità con i fondamenti stessi del nazionalsocialismo.

Ecco perché oggi si deve prendere la misura di ciò che significa l'introduzione, realizzata da Heidegger, del nazismo nella filosofia. Il nazionalsocialismo infatti non si è appropriato della sola vita politica e militare tedesca, bensì ha metodicamente aggredito tutti i campi di quella sociale, intellettuale e culturale. Ha invaso il diritto, la storia, la biologia, la medicina ma anche l'architettura, la musica e la poesia, senza parlare della religione. La filosofia non è stata risparmiata. E questo si rivela il pericolo maggiore, poiché attaccando la filosofia il nazismo ha voluto distruggere le basi del pensiero e dello spirito. Se non diventiamo consapevoli di questo pericolo e non gli resistiamo, i principi del razzismo e dell'impresa di distruzione dell'uomo che costituiscono nazismo e hitlerismo continueranno a diffondersi, e ad agire attraverso opere che sono frutto dello stesso «movimento».

Inoltre, il caso di Heidegger non costituisce semplicemente un esempio tra gli altri. Se infatti il III Reich ha conosciuto l'adesione entusiasta di molti 'filosofi' o presunti tali come Alfred Baeumler, Ernst Krieck, Hans Heyse o Oskar Becker (questi ultimi due già suoi allievi), solo Heidegger è riuscito a

fare in modo che la sua opera, che aveva partecipato a tutte le fasi del III Reich dal 1933 al 1944 e aveva trovato la sua fine con la disfatta nazista nel 1945, continui nondimeno a essere letta dopo la guerra e conosca una diffusione planetaria.

Ciò che poi è particolarmente grave è che gli scritti più infeudati a Hitler – come i discorsi, le conferenze e i corsi degli anni 1933-35, o i testi che legittimano la selezione razziale quali quelli degli anni 1938-40 raccolti sotto i titoli *Die Geschichte des Seyns* e *Koinon*, il corso su Nietzsche del 1941-42 o le riflessioni su Ernst Jünger recentemente pubblicate – fanno oggi parte della *Gesamtausgabe*, senza che Martin Heidegger abbia previsto di corredare la loro pubblicazione della minima riserva o del più piccolo pentimento¹. Pertanto questi scritti, in quanto apologia di una discriminazione micidiale, costituiscono la più radicale negazione delle verità umane che sono all'origine della filosofia.

Questa situazione chiama dunque a una presa di coscienza all'altezza del problema, che è l'intento con cui questo libro è stato scritto. Esso costituisce l'esito di tre decenni di riflessioni e di molti anni di ricerche condotte non solo su e intorno alle opere di Heidegger pubblicate in lingua tedesca e inedite in francese, ma anche in molti fondi di archivi e di manoscritti conservati in Germania e in Francia.

Peraltro, curandoci di non affermare nulla che non sia fondato su testi e su testimonianze, in nome di ciò che i giuristi chiamano il «diritto alla storia» abbiamo citato il maggior numero possibile di testi, tanto più che essi sono spesso poco accessibili o persino inediti. Il lettore germanista troverà nella maggior parte dei casi l'originale tedesco nelle note a piè di pagina, di cui proponiamo la traduzione.

Le nostre analisi non vertono solo sugli scritti di Heidegger, ma anche su quelli di alcuni tra gli intellettuali più impegnati nel nazionalsocialismo con cui egli ha intrattenuto una corrispondenza o a cui è stato particolarmente vicino. È così

che, sulla base dei riferimenti espliciti a Carl Schmitt scoperti nei seminari di Heidegger rimasti a lungo inediti, abbiamo interamente riconsiderato la questione delle relazioni intellettuali tra Martin Heidegger e Carl Schmitt e della loro influenza reciproca. Ci siamo basati anche sulle rispettive concezioni del *polemos* e della «lotta» (*Kampf*) – cui bisogna aggiungere quelle di Alfred Baeumler – relative all'interpretazione del frammento 53 di Eraclito. Abbiamo inoltre studiato gli scritti di personalità finora lasciate in ombra, come Erich Rothacker, Rudolf Stadelmann, Erik Wolf e Oskar Becker. Per i rapporti talvolta di estrema vicinanza che i loro autori hanno avuto con Heidegger, questi scritti apportano delle chiarificazioni decisive circa la dimensione razziale che si trova a fondamento delle concezioni di quest'ultimo. Infatti quando osserviamo ciò che collega tra loro – sin dagli anni Venti e sulla base della dottrina razziale articolata all'epoca intorno al concetto di «mondo-ambiente» (*Umwelt*) – autori come Heidegger, Rothacker, Becker e Clauß, si comprende che l'opera di Heidegger non corrisponde affatto a una 'filosofia' che si sarebbe formata prima di incontrare sulla propria strada il nazismo, ma piuttosto a una dottrina che, sin dagli anni Venti, è fondata su una concezione dell'«esistenza storica» e del «mondo-ambiente» che si imparenta con la dottrina razziale del nazionalsocialismo, quale sciamava allora nella vita intellettuale in forme talvolta trasposte e mascherate.

Abbiamo inoltre voluto mettere in evidenza l'importanza di documenti essenziali, come le due ripubblicazioni parziali del 1938 e 1943, a opera del giurista schmittiano Ernst Forsthoff, del *Discorso di rettorato* di Heidegger. Forsthoff infatti pubblica il testo di Heidegger accanto al manifesto antisemita redatto nell'aprile del 1933 dall'associazione degli studenti nazisti (*Deutsche Studentenschaft* o DSt), di cui il rettore di Friburgo aveva sostenuto l'azione e con i cui dirigenti aveva coltivato strette relazioni². Ebbene, non è fatta menzione di queste due

ripubblicazioni né dai difensori di Heidegger né dal figlio, che tuttavia ha pubblicato di nuovo questo discorso.

Infine, questo libro trae la sua ragion d'essere da uno sforzo di approfondimento reso possibile dalla presa in considerazione di due seminari a lungo inediti. Nel primo, tenuto nel semestre invernale 1933-34 e intitolato *Sull'essenza e i concetti di natura, storia e Stato*, scopriamo che Heidegger si dedica interamente ad ancorare nell'anima dei suoi uditori la forma o *Gestalt* di Hitler, e a diffondere l'eros del popolo verso il suo *Führer*. I verbali delle sessioni del seminario ci rivelano che dietro termini centrali della sua dottrina come «essere» ed «ente», è in realtà alla relazione tra Stato hitleriano e popolo inteso come comunità di stirpe e di razza che egli mira. E le sue apologie senza alcun ritegno dei discorsi di Hitler e del *Führerstaat* mostrano fino a che punto l'hitlerismo, con la sua relazione di dominio tra *Führung* e *Gefolgschaft*, cioè tra capo e fedele seguito, ossessioni la sua mente.

Il secondo seminario, intitolato *Hegel, sullo Stato* e condotto in collaborazione con Erik Wolf durante il semestre invernale 1934-35, espone la sua concezione del «politico» come autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) di un popolo o di una razza, presentata come più originaria della discriminazione schmittiana tra amico e nemico. Le trattazioni di Heidegger rivelano la sua personale ambizione di essere colui che prepara il divenire dello Stato nazista sul lungo termine. Vediamo così che né le dimissioni dal rettorato né la Notte dei lunghi coltelli hanno comportato una riduzione del suo impegno nel nazionalsocialismo, e l'esame degli scritti e dei corsi degli anni 1939-42, con la loro apologia della selezione razziale, ce lo confermerà in modo definitivo.

Questi vari testi danno oggi ragione a ciò che Hugo Ott e Victor Farías avevano mostrato ciascuno per la propria parte negli anni Ottanta, ossia l'intensità dell'impegno nazionalsocialista di Heidegger. A questo proposito bisogna

riconoscere la tenacia e il coraggio con cui Farías, autore di *Heidegger e il nazismo*, aveva portato a buon fine e pubblicato le sue ricerche senza temere gli attacchi più esagerati venuti dai difensori di Heidegger, i quali, nella maggior parte dei casi, da parte loro non avevano effettuato alcuna ricerca degna di questo nome su tale questione. Pochi anni dopo Farías fece uscire in Spagna un secondo libro in cui veniva pubblicato, sulla base del manoscritto trasmesso da Helene Weiss e con il titolo *Logica*, il corso di Heidegger del 1934, ma l'esistenza di quest'opera è stata occultata al punto tale che in Francia non la si trova in nessuna biblioteca. Le stesse persone che hanno accusato ingiustamente Farías di non essersi preso la briga di leggere Heidegger, si sono ben guardati dal far conoscere questo corso e trarne insegnamento³.

Desideriamo rendere omaggio anche alla ponderazione e alla precisione dei lavori di Hugo Ott, che ha intrapreso, in una serie di articoli e poi in una monografia che ha fatto epoca, estese indagini sul rettorato di Heidegger nello stesso periodo in cui il figlio pubblicava, nel 1983 – esattamente 50 anni dopo l'ascesa al potere di Hitler – un'edizione apologetica del discorso di rettorato. Peraltro Hugo Ott ha composto un racconto profondamente commovente, ispirato dalla deportazione della popolazione ebraica di Friburgo, in cui fa riferimento alle dichiarazioni antisemite di Heidegger e di Jünger, ma questa seconda opera non ha avuto alcuna accoglienza in Francia. Eppure, per le verità che svela, meriterebbe di essere tradotta e approfondita.

Se le ricerche di Farías e Ott ci hanno insegnato molto nelle loro stesse differenze, avendo il primo raccolto una considerevole massa di documenti e fatti, mentre il secondo si è concentrato su alcuni momenti cruciali come il periodo del rettorato, il nostro libro ha basi diverse e il suo oggetto non è lo stesso. Noi non abbiamo voluto studiare l'impegno politico di Martin Heidegger in quanto tale, ma la questione dei

fondamenti sui quali poggia l'insieme delle sue opere, e tale indagine è legata alla nuova situazione venutasi a creare con l'avanzamento della pubblicazione della *Gesamtausgabe* e con la scoperta di seminari e documenti inediti o lasciati nell'ombra.

Per un filosofo, la domanda essenziale resta la seguente: su che cosa si fonda un'opera nella quale si esprimono i principi più estremi dell'hitlerismo e del nazismo – e questo non in pochi testi isolati e di circostanza bensì in migliaia di pagine, si tratti di discorsi, conferenze, corsi, seminari o di frammenti personali? Heidegger infatti usa correntemente le parole più in voga tra i nazionalsocialisti, come ad esempio «lotta» (*Kampf*), «sacrificio» (*Opfer*), «destino» (*Schicksal*) e «comunità di popolo» (*Volksgemeinschaft*). Termini nazisti così carichi politicamente da essere intraducibili, come *völkisch*⁴, *Volksgenosse*⁵, *Führung*⁶, gli sono altrettanto familiari. Inoltre non esita a far proprie le parole più violentemente connotate nella dottrina razziale e nella mitologia del nazismo, come «sangue» (*Blut*), «suolo» (*Boden*), «ammaestramento» (*Zucht*) e «razza» (*Stamm, Geschlecht, Rasse*). Infine, ed è la cosa più sconcertante per un filosofo, questi termini sono frequentemente associati, e talvolta persino identificati, a nozioni centrali della sua dottrina come «essere», «ente», «esserci storico», «metafisica», «essenza» e «verità» dell'essere.

Lo studio approfondito dei suoi scritti ci ha progressivamente rivelato che la realtà del nazismo con cui ci confrontavamo leggendo Heidegger, lungi dal marcare unicamente il linguaggio, ispirava integralmente e nutriva fin nelle radici la sua opera, al punto tale che non era più possibile separare quest'ultima dal suo impegno politico. È per questo che, attraverso i testi portati alla luce e le dimostrazioni proposte, abbiamo voluto mostrare la realtà dell'impresa alla quale egli si è dedicato, cioè l'introduzione, nella filosofia, del contenuto stesso del nazismo e dell'hitlerismo. È la condizione affinché si prenda oggi coscienza dei pericoli che racchiude, per

il futuro dell'umanità e per il pensiero, ogni tentativo di accettazione e di legittimazione di questa opera.

Note

¹ Heidegger, nella sua ultima lettera all'editore Vittorio Klostermann scritta il 29 gennaio 1976 [conservata al Deutsches Literaturarchiv – da qui in avanti DLA – di Marbach], definisce nei dettagli la suddivisione dei diritti d'autore tra sé e il curatore di ciascun volume, ma non esprime mai la minima riserva sul fatto di pubblicare e diffondere i suoi testi più apertamente nazisti degli anni 1933-44.

² Cfr. cap. 2, qui e Appendice.

³ L'unica seria rievocazione che ne è stata fatta è quella di R. Wolin, in *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001.

⁴ Il termine *völkisch* esprime una concezione del popolo inteso come comunità di razza, «con una forte connotazione antisemita» (*Grimms Deutsches Wörterbuch*).

⁵ [Il *Volksgenosse* del III Reich («compagno di popolo e di razza») aveva ricevuto la sua definizione 'politica' già nel 1920, nel programma del Partito nazista: «Cittadino può essere solo chi è *Volksgenosse*. *Volksgenosse* può essere solo chi è di sangue tedesco, senza riguardo alla religione. Nessun ebreo può essere perciò *Volksgenosse*», e uno degli obiettivi fondamentali del programma era infatti la «restrizione del diritto di cittadinanza ai *Volksgenosse*»; cfr. G. Gozzini, *La strada per Auschwitz. Documenti e interpretazioni sullo sterminio nazista*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 71].

⁶ [Per il concetto di *Führung* e l'introduzione della relazione nazista *Führung-Gefolgschaft* nell'università da parte

del rettore Heidegger, cfr., in particolare par. 2.2 e par. 3.1].

Capitolo primo

Prima del 1933: il radicalismo di Heidegger, la distruzione della tradizione filosofica e la chiamata del nazismo

L'adesione di Martin Heidegger al Partito nazionalsocialista il 1° maggio 1933, nello stesso giorno di altri intellettuali come il giurista Carl Schmitt o il filosofo Erich Rothacker, non esprime l'occasionale partecipazione di un uomo la cui opera filosofica sussisterebbe in modo indipendente. In realtà, i suoi scritti degli anni Venti rivelano il progressivo potenziamento di temi che si ritroveranno al centro dei suoi testi più apertamente nazisti del periodo 1933-35. Inoltre, la convergenza tra il radicalismo di Heidegger e quello del nazismo non costituisce un percorso isolato, ma riflette l'evoluzione di un intero gruppo di 'filosofi' tedeschi. Oltre a Heidegger, infatti, a Friburgo, Marburgo, Bonn o Berlino, vediamo comunicare tra loro e ispirarsi reciprocamente uomini come Oskar Becker, Ludwig Ferdinand Clauß, Erich Rothacker e Alfred Baeumler, che adotteranno tutti, in modo più o meno precoce o esplicito, la dottrina razziale e l'antisemitismo nazisti. È dunque necessario, per comprendere i motivi che animano Heidegger in questo periodo, tener conto delle concrete relazioni intellettuali ed esistenziali che questi diversi personaggi intrattengono tra loro, e non limitarsi a riassumere l'Heidegger degli anni Venti a un dialogo senza tempo con Aristotele o Kant.

L'evoluzione del giovane Heidegger non è quella di un ricercatore immerso nella filosofia pura. Dal 1910 al 1932 lo vediamo passare da un cattolicesimo antimodernista e nazionalista che si nutre della scolastica di Carl Braig e dei

rapporti personali con Konrad Gröber¹, a una vicinanza di alcuni anni, dal 1919 al 1923 circa, con la teologia antiliberal e decisionista di Friedrich Gogarten, quindi a una concezione radicale della storicità che diventa sempre più politica, che condivide con Erich Rothacker e che lo conduce a votare, a partire dal 1932, per il Partito nazista. Le personalità cui sarà di volta in volta intellettualmente vicino in queste tre fasi successive – il teologo cattolico Engelbert Krebs, il teologo protestante Friedrich Gogarten e il ‘filosofo’ della storia Erich Rothacker – manifesteranno come lui nel 1933 la loro adesione al nazionalsocialismo.

Nei primi anni Venti, quando Heidegger ricopre, fino al 1923, il ruolo di assistente di Husserl a Friburgo, il suo radicalismo si esprime molto nettamente nelle lettere a Karl Löwith, che in quel periodo è, insieme a Oskar Becker, uno dei suoi due principali allievi. Nel 1920 gli scrive: «Vivendo nella situazione attuale di una rivoluzione di fatto, perseguo ciò che sento ‘necessario’ senza preoccuparmi di sapere se ne deriverà una ‘cultura’ o se la mia ricerca accelererà la rovina»². Questa radicalità della decisione pura dell’esserci di fronte al nulla, che nessuna motivazione razionale saprebbe giustificare, né alcuna preoccupazione circa gli effetti distruttivi arrestare, è alla base stessa del nazismo. È ciò che Karl Löwith ha saputo vedere:

Lo «spirito» del nazionalsocialismo aveva molto meno a che fare con l’elemento nazionale o sociale che con questo radicalismo deciso e dinamico, che rifiuta qualsiasi discussione e qualsiasi accordo perché si fida unicamente ed esclusivamente di se stesso³.

Tale diagnosi è confermata dalle affinità esistenti, efficacemente dimostrate da Löwith, fra tre tipi di decisionismo: quello politico di Carl Schmitt, quello teologico di Friedrich Gogarten, quello esistenziale di Heidegger⁴.

La decisione pura in vista di un’esistenza «autentica», giustificata solo da se stessa, tende a negare qualsiasi

deliberazione, qualsiasi prudenza, e in definitiva qualsiasi pensiero reale. In questo senso è la fine della filosofia.

Il particolare fascino esercitato da Heidegger sui suoi studenti negli anni Venti deve molto al fatto che – a differenza di Gogarten che, da teologo, insegna la decisione per la fede, o di Schmitt che traspone il decisionismo dalla teologia alla politica e al diritto – la decisione heideggeriana, pura risolutezza dell'esserci di fronte alla morte, resta in qualche modo sospesa nel vuoto, e non evoca altro se non un programma di distruzione della tradizione filosofica che, in particolare, prende di mira la filosofia dell'individualità umana e dell'*io* cartesiano. È questo il programma che viene annunciato nel 1927 in *Essere e tempo*, come una seconda parte da pubblicarsi in seguito e che in realtà non verrà mai pubblicata, ma per molti l'effetto dell'annuncio sarà già sufficiente. Come ha intuito Löwith, «l'elemento fondamentale della sua azione sui discepoli non fu l'anticipazione di un nuovo sistema, ma al contrario l'indeterminatezza del contenuto e il carattere di pura chiamata» del suo insegnamento; «il nichilismo interno, il nazionalsocialismo di questa pura risolutezza di fronte al nulla, rimasero in un primo tempo nascosti»⁵. La radicalità heideggeriana della decisione pura e della risolutezza autentica ha certamente contribuito, negli anni dal 1925 al 1932, a rendere gli studenti e i suoi lettori tedeschi spiritualmente disarmati, e disponibili alla «chiamata» della «rivoluzione» nazionalsocialista.

Nell'insegnamento e negli scritti precedenti il 1933, l'atteggiamento di Heidegger fu dettato in gran parte da una strategia di occultamento e dissimulazione. Tra i membri della costellazione già citata (Clauß, Becker, Rothacker, Baeumler), egli è probabilmente il miglior stratega, e di conseguenza anche il più efficace e influente nel lungo periodo: l'unico che sia riuscito a far credere che un'opera così permeata di nazismo potesse rappresentare un nuovo inizio per il pensiero. Se Clauß

comincia infatti a svelarsi pubblicamente a partire dal 1923, al contrario Heidegger in un primo momento non si confida che in privato o in qualche lettera. Cercare di comprendere l'Heidegger degli anni Venti richiede quindi approcci molteplici: occorre scrutare l'evoluzione dei suoi scritti, tener conto delle relazioni intellettuali con i personaggi già citati, non trascurare la testimonianza dei suoi ex allievi e seguire il modo in cui il suo antisemitismo si traduce in politica universitaria.

Tuttavia, prima di intraprendere questo studio, è necessario accennare a un'altra dimensione di Heidegger, anche se questo libro non ha la pretesa di far luce su questo aspetto di fondo, per sua natura difficile da cogliere e che non riguarda in alcuna maniera la filosofia: dietro l'insegnante c'è in qualche modo un altro suo volto, caratterizzato da un'inclinazione all'azione occulta e dal gusto per il segreto. Questo aspetto del personaggio ha giocato un ruolo non secondario sull'aura di cui egli si circondò sin dai suoi primi anni di insegnamento, quando ancora non aveva pubblicato quasi nulla. Sappiamo che molto presto, verso il 1909, Heidegger si impegnò nell'attività dell'Unione del Graal o Gralbund, il cui capo spirituale era Richard von Kralick, un viennese vicino al leader antisemita Karl Lueger⁶. In seguito, la propensione per comunità delle quali egli fosse con discrezione il maestro non sembra averlo abbandonato, e nella sua corrispondenza con Jaspers, per esempio, diverse allusioni vanno in questa direzione. Nella sua lunga lettera del 22 gennaio 1921 Heidegger fa riferimento, non senza condiscendenza, a una certa cerchia intorno a Husserl, i cui membri cercano di passare al suo seguito senza rendersi conto di quanto strettamente egli «li tenga sotto controllo»⁷. Nella stessa lettera parla degli studenti in termini piuttosto singolari: i «migliori tra loro» sono, nei suoi termini, il più delle volte dei «fanatici», dei «teosofi», e degli «adepti di George o simili»⁸. Heidegger allude qui al circolo di Stefan George, dal quale proverrà per esempio il suo discepolo Hans-Georg

Gadamer, ma anche ad altri circoli che non definisce ulteriormente. Lui stesso è costantemente circondato da una corte di fedeli – l'aspetto più visibile dell'ascendente che esercita. Quando viene chiamato a Marburgo nel 1923, accenna a Jaspers di «una *truppa d'assalto* di sedici uomini» che lo accompagna⁹ (in occasione degli incontri di Davos del 1929 con il filosofo Ernst Cassirer, la moglie di quest'ultimo, Toni Cassirer, parlerà a sua volta della «truppa dell'élite heideggeriana che [lo] accompagnava»¹⁰). Ma la più singolare allusione si trova ancora in una lettera a Jaspers, quella del 14 luglio 1923 in cui Heidegger, dopo aver deplorato com'era sua abitudine lo stato dell'università tedesca, accenna che «quanto più la rivoluzione sarà organica, e concreta, e non appariscente, tanto più sarà certa ed efficace»¹¹. Egli dunque auspica un'azione non individuale ma concertata, tanto più efficace quanto più opera in maniera discreta e nel lungo periodo, e dichiara che «a tal fine occorre una *comunità* invisibile»¹². Heidegger non dirà a Jaspers niente di più (sebbene all'epoca sembri volerlo coinvolgere in ciò che chiama la loro «comunità di lotta»), però si trovano allusioni simili nei *Contributi alla filosofia* degli anni 1936-38, segno che queste preoccupazioni devono aver giocato un ruolo decisivo nei suoi impegni politici degli anni Trenta. Tale attivismo radicale, concertato e clandestino allo stesso tempo, che non procede secondo uno spirito di ricerca ma scaturisce da una strategia di potere, non è quello di un filosofo. Si comprende, dunque, come egli abbia potuto dire a Löwith: «io non sono un filosofo»¹³.

1.1 Le conferenze del 1925 sull'«attuale lotta per una visione storica del mondo»

Molto presto, sin dalla fine degli anni Dieci, Heidegger manifesta posizioni che manterrà almeno fino agli inizi, se non

fino al termine, degli anni Trenta, anche se a partire dalla fase conclusiva di questo decennio la sua terminologia evolverà notevolmente. La critica di ogni forma di oggettivazione a beneficio dell'esperienza vissuta; il ripudio, sin dal 1919, dell'universalità come inautentica e il disprezzo dell'ideale di umanità; l'affermazione del sé e della cura di sé, così come l'attenzione alla storicità dell'esistenza; questi punti forti si affermano sin dagli anni 1919-23, quando insegna all'Università di Friburgo in qualità di assistente di Husserl. Heidegger si basa principalmente su Dilthey ma anche su Spengler, che ha appena pubblicato *Il tramonto dell'Occidente*, e su quest'ultimo tiene nel 1920 una conferenza specifica a Wiesbaden¹⁴. È in quel periodo che si avvicina a Jaspers, con il quale dichiara di essere in «comunità di lotta»: una lotta che per lui è diretta contro il neokantismo ma anche, più nascostamente, contro la fenomenologia di Husserl. Nel 1923, ottenuto a Marburgo l'incarico di professore straordinario (che in Germania è un grado inferiore a quello di professore ordinario) proprio grazie alla raccomandazione di Husserl, Heidegger mantiene con lui una parvenza di legame fino a che non riesce a succedergli, nel 1928, come professore ordinario all'Università di Friburgo. Due mesi dopo la nomina interrompe ogni relazione con il suo vecchio maestro.

Per altro verso, durante questi anni Venti il pensiero di Heidegger non si sviluppa isolatamente: molteplici sono le fonti di ispirazione e altrettanti i confronti critici, anche se in *Essere e tempo* ciò rimane parzialmente celato, mentre sono maggiormente noti i suoi rapporti con Husserl e con il pensiero di Dilthey. Abbiamo già detto delle affinità con la teologia di Gogarten, cui bisogna aggiungere una momentanea collaborazione con Rudolf Bultmann. Si deve anche tener conto del suo rapporto con Erich Rothacker, che crea la collana "Filosofia e scienze dello spirito" il cui primo volume, pubblicato nel dicembre 1923, altro non è che la *Corrispondenza tra*

*Wilhelm Dilthey e il conte Paul Yorck von Wartenburg*¹⁵. Questo carteggio e, in particolare, la figura del conte Yorck affascina Heidegger. È principalmente da lui che trae la sua concezione della storicità, ma anche il bisogno di un «suolo» (*Boden*) per la filosofia. Bisogna però conoscere quali sono i termini apertamente antisemiti con cui Yorck affronta il problema dell'«assenza di suolo»: quando si tratta di alludere a cosa si deve intendere per essa, Yorck si riferisce a quella che chiama 'razza giudaica'. Yorck scrive infatti a Dilthey:

Mi congratulo per ogni singolo caso in cui Lei tiene lontano dalla cattedra la mediocre routine giudaica [*die dünne jüdische Routine*] alla quale manca la coscienza della responsabilità per le idee, così come all'intera razza [*Stamme*] manca il sentimento del suolo [*Boden*] psichico e fisico¹⁶.

È difficile non ricordare queste parole leggendo il paragrafo 77 di *Essere e tempo*, in cui Heidegger se la prende a sua volta con ciò che ugualmente chiama «assenza di suolo» (*Bodenlosigkeit*) e si riferisce positivamente alle lettere del conte Yorck.

Il 15 dicembre 1923 inizia una lunga corrispondenza tra Heidegger e Rothacker, che proseguirà almeno fino al 1941. Rothacker gli propone di recensire la corrispondenza Dilthey-Yorck per la rivista "Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", creata da poco e di cui Rothacker è il curatore¹⁷. Terminata nel novembre 1924, la recensione è troppo lunga per essere pubblicata sulla rivista (è di 70 pagine!), ma costituisce verosimilmente una fonte per le conferenze di Kassel del 1925 e per *Essere e tempo*, il cui paragrafo 77 riprende le citazioni e sviluppa il pensiero del conte Yorck. Così, non solo l'opera più importante di Heidegger deve molto alla corrispondenza pubblicata su iniziativa di Rothacker, bensì quest'ultimo è anche uno dei primissimi a venire a conoscenza dei pensieri che annunciano *Essere e tempo*.

Dal canto suo, Rothacker pubblica *Logica e sistematica*

delle scienze dello spirito nel 1927, lo stesso anno di *Essere e tempo*, quindi nel 1934 la *Filosofia della storia*, due opere che mostrano una certa comunanza di pensiero con Heidegger, nonché una comprensione della sua opera che meriterà di essere presa in considerazione per ciò che rivela circa lo sfondo razziale delle preoccupazioni di Heidegger¹⁸.

A svolgere il ruolo di *trait d'union* tra Heidegger e Rothacker c'è anche un altro contemporaneo: Alfred Baeumler, che Heidegger vorrà come proprio successore quando lascerà Marburgo nel 1928 e al quale sarà particolarmente vicino all'inizio degli anni Trenta. Inoltre Baeumler è il principale curatore del *Manuale di filosofia* in cui saranno pubblicate le due già citate monografie di Rothacker, e a Heidegger questo manuale è sicuramente familiare in quanto ne raccomanda la lettura a Elisabeth Blochmann. Ma prima di analizzare più in dettaglio le relazioni intellettuali fra Heidegger e Rothacker, e ciò che esse ci rivelano sulle inclinazioni profonde di Heidegger, è necessario avvicinarsi ai suoi due maggiori scritti del periodo di Marburgo: le conferenze del 1925 dal titolo *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo* e *Essere e tempo*.

Chi conosce la storia tedesca e gli editoriali dell'epoca sa che, nel 1925, non avrebbe potuto essere priva di significato l'associazione, nel titolo delle conferenze, delle parole *Kampf* [lotta] e *Weltanschauung* [visione del mondo] in relazione al presente e alla storicità. Uno degli assi portanti di quelle conferenze è la critica a Cartesio e, tramite lui, alla filosofia dell'*io*, che è intimamente associata alla messa in discussione della fenomenologia di Husserl e della teoria della conoscenza del neokantismo. Heidegger rimprovera alla fenomenologia di concepire l'uomo «come connessione di vissuti, che viene tenuta insieme dall'unità dell'*io*, in quanto centro di atti», senza interrogarsi «affatto sul carattere d'essere» di questo centro (*Zentrum*)¹⁹. Per poterlo fare bisognerebbe disporre di un suolo

che, secondo lui, a Husserl manca. Non sembra sia il concetto di centro a essere rifiutato. Precedentemente infatti, nella terza conferenza, egli richiama positivamente i saggi di Dilthey su Novalis, Hölderlin, Goethe contenuti in *Esperienza vissuta e poesia* e, di conseguenza, gli sforzi per comprendere gli individui storici concreti a partire dal loro «nocciolo spirituale» e dal loro «centro» (*Mitte*), secondo l'espressione in uso nel circolo o scuola di Stefan George (*George-Schule*)²⁰: un'allusione positiva alle monografie storiche pubblicate nelle *Werke der Wissenschaft* – sempre stampate con una copertina con sopra impressa una croce uncinata, simbolo adottato da George. Ciò che Heidegger contesta non è quindi la nozione di «centro», ma la coscienza e l'*io* assunti come centro. Per lui tale centro non si fonda nella coscienza umana, ma nel mondo-ambiente (*Umwelt*) e nel suolo nel quale si radica l'esistenza. Egli stigmatizza dunque Cartesio come colui che ha determinato l'uomo in quanto *io* senza peraltro intravedere che quella non è affatto la sua tesi, ma d'altronde Heidegger sembra ignorare completamente la filosofia cartesiana dell'unità dell'uomo o dell'*unione*, esposta in particolare nelle lettere del 1643 alla principessa Elisabeth. Ciò che egli trattiene di Cartesio, per respingerlo, è unicamente l'*io* come punto di partenza che sarebbe stato ripreso nell'interrogazione kantiana sotto l'angolazione della teoria della conoscenza e del rapporto soggetto-oggetto.

Heidegger pone al primo posto ciò che egli chiama l'effettività della vita, che lo conduce ad affermare il primato del mondo-ambiente, l'*Umwelt*, un termine che non è stato coniato da lui bensì ripreso dalla biologia non darwiniana di Uexküll, e che prima di Heidegger viene usato non solo dallo stesso Husserl, ma anche e soprattutto, sin dal 1923, da un autore proveniente dalla fenomenologia, Ludwig Clauß. Questi, in *L'Anima nordica*²¹, applica esplicitamente il metodo di Husserl alla descrizione dell'identità razziale (*Artung*), del conio

(*Prägung*) e della comunità di destino (*Schicksalsgemeinschaft*) del popolo: l'opera di Clauß viene pubblicata da Max Niemeyer, l'editore che quattro anni più tardi pubblicherà *Essere e tempo*. Nel 1925 Heidegger è certo più moderato e meno esplicito di Clauß, ma è importante vedere quali connotazioni può avere, in questo contesto intellettuale, la sostituzione della coscienza con il mondo-ambiente, del *Bewußtsein* con l'*Umwelt*.

Inoltre, è certamente Uexküll che Heidegger ha in mente quando allude al fatto che la conoscenza della correlazione tra la vita e il suo mondo si sta facendo strada nella biologia²². È infatti fondamentale constatare che, se Heidegger ha sempre combattuto la biologia darwiniana e quella che negli anni Trenta chiamerà «biologia liberale», si è invece fortemente ispirato a ciò che definisce, in una lettera a Elisabeth Blochmann, la «nuova biologia», appunto quella di Uexküll – il quale, bisogna notare, nel 1928 fu anche curatore dell'opera del teorico razziale Houston S. Chamberlain. E, come vedremo più in dettaglio, Heidegger accoglie molto favorevolmente la *Filosofia della storia* di Erich Rothacker²³, uno studio violentemente nazista interamente dedicato alla dottrina razziale (*Rassenkunde*), in cui l'autore associa in due riprese Heidegger e Clauß a proposito della relazione dell'esistente con il suo mondo, sottolineando l'influenza di Uexküll²⁴.

Se si riassume lo spirito delle conferenze del 1925 si può dedurre l'orientamento generale di Heidegger a quella data: lavorare all'elaborazione di un suolo, impadronirsi di un passato in cui, egli afferma, troviamo «le radici autentiche della nostra esistenza» e ciò che occorre per intensificare le forze vitali del nostro presente²⁵. È questa ricerca del «suolo», del radicamento autentico, della liberazione delle forze vitali ciò che mobilita Heidegger nella sua lotta per una visione del mondo storico, restando inteso che, per lui, la storia non è nient'altro che l'«accadimento, che noi stessi siamo»²⁶. Quanto a questo «noi», esso designa in modo evidente i tedeschi, in quanto l'orizzonte

delle sue conferenze non è l'umanità e nemmeno l'Europa, bensì «l'esistenza di tutta la nostra nazione»²⁷. A partire dal 1925, Heidegger inizia a contestare le concezioni estranee al proprio modo di vedere la comunità storica della nazione tedesca: la filosofia cartesiana, il neokantismo, la fenomenologia come sviluppata da Husserl, che «si caratterizza per la mancanza di storia (*Geschichtslosigkeit*) e per l'avversione alla storia (*Geschichtsfeindlichkeit*)»²⁸. Da questo momento in poi, gli avversari sono chiaramente individuati.

1.2 *Essere e tempo*: dall'io individuale alla comunità di destino del popolo

Due anni dopo le sue conferenze del 1925, Heidegger pubblica l'opera che gli permetterà di succedere a Husserl a Friburgo e che progressivamente gli arrecherà una notorietà al di là delle frontiere della Germania, specialmente grazie al successo in Francia dell'esistenzialismo sartriano, di ispirazione tuttavia molto diversa. *Essere e tempo* presenta il paradosso di un'ontologia senza categorie, paradosso accentuato dal fatto che Heidegger respinge la categoria aristotelica di sostanza ma nello stesso tempo sostantivizza, in modo del tutto scolastico, l'infinito del verbo «essere», per parlare da quel momento in poi dell'Essere. Egli inoltre sostituisce l'analitica trascendentale kantiana con un'analisi dell'esistenza, e propone degli «esistenziali» – l'essere nel mondo, l'essere in comune, l'essere per la morte eccetera – al posto di una tavola delle categorie. Il contrasto tra l'intento esistenziale del progetto e la pesantezza tutta scolastica dell'esposizione ha potuto affascinare alcuni e ripugnare ad altri ma, come ha dimostrato Löwith, l'apparente indeterminatezza del contenuto ha contribuito molto al successo della sua recezione. Eppure in questo libro ci sono un buon numero di segnali che avrebbero dovuto mettere in

guardia i filosofi, a cominciare dalla liquidazione della parola «uomo» perché ritenuta troppo determinata²⁹, alla quale Heidegger preferisce il termine apparentemente più indefinito di «esserci» (*Dasein*). L'autore mantiene in tal modo l'ambiguità: il lettore può credere che si tratti di una descrizione dell'esistenza individuale mentre in realtà si parla di tutt'altro, come dimostrano chiaramente i paragrafi 27 e 74.

La linea direttrice dell'opera è infatti quella di un duplice respingimento: di qualsiasi pensiero dell'universale come di ogni filosofia dell'esistenza individuale, ed è quindi comprensibile che un bersaglio fondamentale del libro sia la filosofia di Cartesio. Heidegger respinge qualsiasi tentativo di chiarificazione (*Aufklärung*) dell'esistenza basato sulla comprensione delle «culture più estranee» (*fremdesten Kulturen*) e sulla ricerca di una comprensione universale di essa. A suo parere un tale sforzo conduce l'esserci a un'estraniamento da se stesso e alla perdita del suolo: *Entfremdung* e *Bodenlosigkeit* sono le parole che tornano a più riprese in questa negazione heideggeriana di ogni universale³⁰. Allo stesso modo egli respinge qualsiasi filosofia dell'*io* e dell'individualità umana: all'*io* ridotto a non esser altro che un'«indicazione formale», Heidegger oppone il sé (*Selbst*) dell'esserci inteso come «essere in comune» (*Mitdasein*)³¹. In una formulazione che riassume la sostanza del paragrafo 27, egli afferma che «un abisso separa ontologicamente la medesimezza del sé autenticamente esistente dall'identità dell'[...] *io*»³². Questa autenticità del sé non ha quindi nulla di individuale, e viene conquistata solo nella temporalità e nella storicità dell'esistenza intesa come destino (*Schicksal*); un destino che è esso stesso un «accadere» (*Geschehen*) e una «sorte» (*Geschick*), la quale «non è in alcun modo composta da destini individuali, così come l'essere in comune non può essere concepito come la presenza simultanea di più soggetti»³³. Non si può dunque essere più espliciti di quanto non lo sia Heidegger: l'esserci autentico non ha niente

dell'essere individuale. Esso si compie solo come destino comune (*Geschick*), nell'«accadere della comunità, del popolo» (*das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*).

In questa pagina del paragrafo 74, che costituisce il punto culminante della trattazione della storicità dell'esistenza e quindi – nella misura in cui tutto converge verso i paragrafi sulla storicità – dell'intera opera, sono già presenti le nozioni ascrivibili ai fondamenti stessi della dottrina del nazionalsocialismo, cioè quelle di comunità di destino e di comunità di popolo: la *Gemeinschaft* concepita come *Schicksalsgemeinschaft* e come *Volksgemeinschaft*. Anche l'elemento biologico viene suggerito, sia dal ricorso presente nello stesso paragrafo alla nozione di «generazione» presa da Dilthey, che usa il termine con significato contemporaneamente biologico e sociale, sia dal richiamo all'«elementare». In questo contesto la distinzione tra l'autenticità del *Dasein* e l'inautenticità del *Si* assume un senso nettamente discriminatorio³⁴.

I concetti di storicità (*Geschichtlichkeit*), di accadere (*Geschehen*) e di generazione sono presenti sin dall'inizio del paragrafo 6, in una pagina che riguarda la «storicità elementare dell'esserci» (*elementare Geschichtlichkeit mdes Daseins*). È qui che peraltro viene introdotto il riferimento chiave all'«elementare», che rappresenta uno dei pilastri più criptici di *Essere e tempo* e che ritroviamo in particolare ai paragrafi 41 e 42 a proposito dell'«totalità elementare» (*elementare Ganzheit*) ontologica della cura, le cui «tracce elementari» (*elementaren Vorzeichnungen*) si leggono, come Heidegger riferisce in nota, nella favola della «Cura» riportata nel 1923 da Konrad Burdach sul primo numero della rivista di Rothacker³⁵. Questo ricorso all'elementare, associato alla nozione di generazione, avrà una storia pesante tra i 'filosofi' del nazismo. Citiamo come esempio la definizione di razza proposta da Baeumler, che la identificò con le «linee di atteggiamento elementari» (*elementare*

Verhaltensweisen) che si conservano nel «cambiamento delle generazioni» (*im Wechsel der Generationen*)³⁶. D'altronde, negli scritti di Heidegger su Jünger recentemente pubblicati, la «nuova relazione con l'elementare» è esplicitamente ricondotta alla razza³⁷.

Il vero progetto di *Essere e tempo* consiste nella volontà di distruggere il pensiero dell'*io* per far posto alla «più radicale individuazione» («*radikalsten Individuation*»)³⁸, che non si realizza affatto nell'individuo, ma nella indivisibilità organica della *Gemeinschaft* del popolo. La «distruzione» dell'ontologia cartesiana, annunciata nel piano dell'opera come seconda sezione della seconda parte³⁹, non sarà mai pubblicata e probabilmente mai scritta. Tuttavia, il potere persuasivo della retorica heideggeriana fu tale che il semplice 'effetto annuncio' bastò a far sì che molti lettori assumessero questo progetto non realizzato come un dato acquisito. È per questo, ad esempio, che Jürgen Habermas ha potuto elogiare *Essere e tempo* come il compimento di «un passo decisivo sulla via dell'argomentazione che permetterà di superare la filosofia della coscienza»⁴⁰, senza notare che non c'è, in tutta l'opera, nessuna compiuta analisi filosofica e critica della metafisica cartesiana del *cogito sum*, e senza realmente cogliere, sembra, verso quale dottrina della *Gemeinschaft* Heidegger trascinava i suoi lettori a partire da questa data. Lucido e severo nei riguardi dell'Heidegger del 1953, Habermas concede troppo a quello di prima del 1929.

Tutto ciò che possiamo leggere in *Essere e tempo* sull'*io penso* cartesiano sono alcune righe all'inizio del paragrafo 10, dove Heidegger sostiene che «la posizione di un io dato in prima istanza e di un soggetto manca del tutto la realtà fenomenica dell'esserci»⁴¹. Anche i paragrafi dal 19 al 21, che rappresentano l'unica argomentazione sviluppata su Cartesio riguardante però la *res extensa* e non l'*ego cogito*, sono presentati da Heidegger come un saggio provvisorio, la cui «completa giustificazione» non potrà che derivare dalla «distruzione fenomenologica del

‘*cogito sum*’»⁴². In realtà, questa assenza rivela che Heidegger non è in possesso di una vera confutazione filosofica dell’*io penso* cartesiano, e le diatribe anticartesiane dei corsi del 1933 lo confermeranno chiaramente⁴³. La distruzione dell’individuo e dell’*io* umano per far posto alla comunità di destino del popolo non è, né nelle sue intenzioni né nel suo modo di procedere, un’impresa puramente filosofica, ma un progetto politico, che si iscrive nei fondamenti stessi del nazionalsocialismo con la sua dottrina della *Volksgemeinschaft*.

1.3 Heidegger, Becker, Clauß: mondo-ambiente, comunità di popolo e dottrina razziale

Abbiamo visto come Heidegger, durante gli anni in cui è professore a Marburgo, sveli lo sfondo della sua teoria solo molto gradualmente e con estrema prudenza. Infatti, per iniziare a comprendere veramente verso cosa egli sta conducendo il suo lettore, bisogna leggere l’intero *Essere e tempo* alla luce dei paragrafi sulla storicità e delle proposizioni del paragrafo 74 sulla comunità di destino del popolo. Che un tal modo di procedere sia la conseguenza di una strategia pensata a lungo si comprende in particolare da una sua battuta, riportata da Clauß a Rothacker dopo la guerra: «Ciò che penso, lo dirò quando sarò professore ordinario»⁴⁴. Di fatto, la radicalità politica del pensiero di Heidegger comincia a farsi manifesta solo a partire dal 1929, dopo che si è insediato a Friburgo come successore di Husserl. Quando nel 1954 sarà al culmine della sua fama mentre Clauß resta nel discredito, questi si rammaricherà di non aver dato prova della stessa prudenza in gioventù.

Clauß è, insieme a Hans K. Günther, tra i primi e principali teorici della dottrina nazista della razza. Ma se Günther è in origine un filologo, Clauß ha ricevuto un’educazione

propriamente filosofica, principalmente da Husserl, del quale all'inizio si presenta come discepolo. È perciò verosimile che Heidegger e Clauß si conoscessero sin dalla fine degli anni Dieci o dagli inizi degli anni Venti, quando il primo era assistente di Husserl a Friburgo, e quindi le parole di Heidegger sopra citate sarebbero una confidenza fatta direttamente a Clauß o al loro comune amico, Oskar Becker.

Nato nel 1889, e dunque esatto contemporaneo di Heidegger, Becker è vicino al teorico della razza Clauß. La loro evoluzione a partire dalla fenomenologia di Husserl è simile, e ben presto Becker si interessa alla dottrina razziale⁴⁵. Partecipante o quantomeno simpatizzante del Putsch di Kapp, inizia a collaborare, prima del 1933, alla rivista "Deutschland Erneuerung" di Houston S. Chamberlain. Originariamente di religione evangelica, se ne allontana per interessarsi alla religiosità indogermanica e pensare il suo rapporto con il divino «nel senso di Goethe e di Hölderlin»⁴⁶. Oskar Becker è ugualmente vicino a Erich Rothacker, del quale, dopo essere stato assistente di Heidegger a Friburgo, diventa presto collega all'Università di Bonn. Dopo il 1933 Becker contribuirà alla giustificazione «filosofica», o presunta tale, della dottrina razziale del nazismo, arrivando al punto di collaborare alla rivista "Rasse" nel 1938 e, come Heidegger, di interrompere progressivamente qualsiasi relazione con Karl Löwith, perché ebreo.

Con i nomi di Rothacker, Becker e Clauß abbiamo accesso a interlocutori o personalità vicine a Heidegger, per i percorsi in parte simili e per le affinità politiche. Ma se Rothacker e Becker, come Heidegger, non hanno completamente svelato lo sfondo nazista delle loro dottrine prima della presa del potere del 1933, Clauß, come abbiamo visto, ha rivelato l'impronta razzista della sua 'teoria' già nel 1923, con la pubblicazione di *L'Anima nordica*. Quest'opera costituisce un elemento di capitale importanza, in quanto consente di osservare come, prima di Heidegger, un

fenomenologo formato da Husserl abbia potuto richiamarsi al suo metodo per proporre, già a partire dal 1923, una descrizione di ciò che è alla base stessa del nazismo, cioè la comunità di destino di un popolo unito dal sangue. Per questo motivo *L'Anima nordica* di Clauß ed *Essere e tempo* di Heidegger meriterebbero di essere oggetto di una comparazione meticolosa. Noi ci limiteremo qui a esporre alcuni elementi di confronto.

In *L'Anima nordica* Clauß si appella al «metodo fenomenologico» sin dalle prime pagine, e in una nota rende omaggio, come farà Heidegger in *Essere e tempo*, ai «lavori fondamentali di Edmund Husserl» e in particolare alle *Ideen* del 1913. Tuttavia, ancora come Heidegger eliminò la dedica a Husserl nella quinta edizione di *Essere e tempo* pubblicata nel 1941⁴⁷, anche l'omaggio di Clauß non compare più nella riedizione ampliata del 1940, che porta ormai come sottotitolo *Una introduzione alla dottrina dell'anima della razza* (*Rassenseelenkunde*).

Nella sua proposta Clauß si basa su concetti che saranno altrettanto centrali in *Essere e tempo*: quelli di «mondo-ambiente» (*Umwelt*), di «destino» (*Schicksal*) e di «decisione», quest'ultima scritta con un trattino, *Entscheidung*, come per sottolineare meglio che questa decisione è fondamentalmente separazione tra ciò che è omogeneo e ciò che è estraneo. Parimenti, come in *Essere e tempo*, è centrale la nozione di «chiamata» (*Ruf*), e a più riprese Clauß evoca «la chiamata decisiva del destino»⁴⁸. In modo ancor più inquietante egli annuncia l'esistenziale heideggeriano dell'essere in comune o dell'esser-con (*Mitsein*) utilizzando neologismi come *Mit-erleben*, il cui «ascolto» risponde alla chiamata del destino⁴⁹. Vi troviamo inoltre la stessa esigenza di un suolo (*Boden*): si tratta, scrive Clauß, di «trovare un suolo sul quale una nuova comunità di comprensione si lasci fondare»⁵⁰. Il punto culminante di questa ricerca è, come nel paragrafo 74 di *Essere e tempo*, la

«comunità di destino» (*Schicksalsgemeinschaft*) intesa come «popolo»⁵¹. Notiamo infine il mito di una gremità pura, evocata nel segno dell'opposizione nietzschiana tra Apollo e Dioniso⁵².

Certamente, come sottolinea il passo citato nella sua lettera a Rothacker, durante gli anni Venti Clauß si svela infinitamente più di Heidegger. In *Essere e tempo* c'è sì il riferimento decisivo alla comunità del popolo unito in un accadere e in un destino comune, nonché l'evocazione costante del suolo e del radicamento, ma abbiamo visto come il possibile fondo razziale della dottrina di *Essere e tempo* affiori solo eufemisticamente, per esempio nella nozione di «generazione» o nel riferimento all'«elementare». Solo a partire dal 1933 Heidegger metterà esplicitamente il sangue e il radicamento nella «razza tedesca originaria» al centro del suo insegnamento. In Clauß, invece, non è che l'antisemitismo a rimanere ancora discreto nel 1923 e comunque relativamente, perché alla fine del libro, in una parentesi che annuncia i peggiori sviluppi, egli sostiene che lo *Judentum* «non è, come spesso abbiamo creduto, un carattere puro, una razza, ma un *Volkstum* razzialmente misto (*artgemischtes*), completamente all'opposto del *Volkstum* tedesco»⁵³. È esattamente la tesi che ritroveremo nella dottrina della razza o *Rassenkunde* nazista, dove la denominazione di razza pura sarà negata agli ebrei. L'obiettivo dell'opera di Clauß è quello di riaffermare la comunità di destino del popolo tedesco, per restaurare il suo carattere di razza pura (*reine Artung*) e il sangue puro (*reines Blut*) dell'anima nordica. Clauß non esita a rinviare alla *Rassenkunde des deutschen Volkes* di Hans K. Günther pubblicata l'anno precedente, ma solo in quanto versione «biologica» del problema, mentre sottolinea che da parte sua la parola «sangue» non si riferisce solo a ciò che è corporeo, ma anche all'anima «nella sua relazione razziale con il suo campo di espressione, il corpo» – quell'«anima tedesca» che egli intende descrivere secondo il metodo fenomenologico⁵⁴.

Incontestabilmente esistono importanti punti in comune

tra l'approccio di Clauß del 1923 e la teoria esposta da Heidegger in *Essere e tempo* e, ancor più esplicitamente, nei suoi corsi degli anni 1933-34. Di *Essere e tempo* abbiamo già detto: i due autori condividono il progetto di descrivere l'esistente nel suo mondo circostante, nel suo essere in comune, e in ciò che è alla base stessa della dottrina nazista, vale a dire la comprensione «autentica» dell'esistente nella comunità di destino del popolo come risposta a una chiamata, o a una questione decisiva, il cui carattere preciso resta intenzionalmente indeterminato per lasciare spazio alla decisione pura. Nondimeno esistono importanti differenze: Clauß parla di anima (*Seele*) laddove Heidegger parla di esistenza; di omogeneità o identità razziale (*Artgleichheit*) – termine ripreso dieci anni più tardi da Carl Schmitt ed Ernst Forsthoff – laddove Heidegger parla solo di autenticità (*Eigentlichkeit*); di sangue e di razza, cosa che Heidegger farà apertamente solo nel 1933.

L'affinità è ancora più stretta se si paragona l'opera di Clauß all'insegnamento di Heidegger del 1933-34, dato che entrambi intendono il sangue in un senso che non è semplicemente corporeo e biologico: Clauß si riferisce all'anima e Heidegger allo spirito – il primo rimanendo in tal modo vicino a Ludwig Klages, e il secondo ad Alfred Baeumler. Vediamo quindi esprimersi in Clauß, già nel 1923, un razzismo del sangue che non vuole essere puramente biologico e che, lungi dal presentarsi come un naturalismo, si richiama al metodo fenomenologico di Husserl. Ebbene, questo razzismo di Clauß sarà completamente integrato nella *Rassenkunde* nazista. Come precisa Cornelia Essner: «dopo il 1933, si contano degli ufficiali delle SS, primo fra tutti Himmler, tra quanti si affrettano ad aderire alla visione di Clauß, per il quale l'identità razziale (*Artung*), molto più che una questione di consanguineità, è un fatto di sensibilità, 'un modo di intendere la vita'»⁵⁵. Questo punto è fondamentale, perché mostra come una certa presa di distanza nei confronti del «biologismo» sia perfettamente

compatibile con un'adesione senza riserve al razzismo nazista più radicale. Ciò che vale per Clauß vale anche per Heidegger. Le osservazioni critiche di questi contro il «biologismo» non gli impediscono di parlare, nel seminario del 1933-34, della comunità di popolo come di una comunità di razza e, nel 1940, in uno scritto del suo corso su Nietzsche che non fu riportato nell'edizione del 1961, di utilizzare a più riprese la parola *Entartung*, termine usuale della dottrina razzista del nazismo per designare la degenerazione razziale⁵⁶.

Non senza ragione, quindi, Heidegger e Clauß sono stati strettamente associati da un autore particolarmente attento alla dottrina razziale di quel periodo, la cui importanza nella genesi della nozione heideggeriana di storicità è stata già citata: stiamo parlando di Erich Rothacker.

1.4 Heidegger e Rothacker: «filosofia della storia» e «pensiero della razza» nel III Reich

È stato dimenticato che all'inizio degli anni Cinquanta l'influenza di Rothacker – professore insieme a Becker all'Università di Bonn, capitale all'epoca della Repubblica federale tedesca (RFT) – sul mondo universitario tedesco era molto più consistente di quella di Heidegger, che era stato interdetto all'insegnamento. Può quindi sembrare sorprendente a un lettore odierno il parallelismo fra questi due autori, visto che uno è noto in tutto il mondo mentre l'altro non è quasi mai menzionato, se non in Germania. Eppure, troppe relazioni reciproche legano i due uomini perché un loro confronto non possa fornire qualche chiarimento. Lo stesso Rothacker, in una conferenza tenuta poco prima della sua scomparsa, arriverà a dire che il concetto di mondo sviluppato da Heidegger in *Essere e tempo* non sarebbe altro che la ripresa di quanto da lui già enunciato nel 1926⁵⁷.

Abbiamo visto che la gestazione di *Essere e tempo* fu strettamente legata alla pubblicazione da parte di Rothacker della corrispondenza tra Yorck e Dilthey, che affascinò Heidegger. Bisognerebbe anche aggiungere lo studio di Konrad Burdach *Faust e la Cura*, pubblicato sempre nel 1923 nel primo numero della rivista fondata da Rothacker – studio citato da Heidegger al paragrafo 42 di *Essere e tempo*⁵⁸, nel quale questi ha trovato un supporto all'idea di tematizzare l'esistenza come cura. Con la presa del potere da parte dei nazisti il legame tra Heidegger e Rothacker si rafforza. I due uomini si incontrano in più di un'occasione, per esempio nelle giornate organizzate all'inizio del maggio 1934 presso l'Archivio Nietzsche di Weimar, dove sarà presente anche Alfred Rosenberg. Inoltre, il percorso di Rothacker nel nazionalsocialismo è molto simile a quello di Heidegger.

Nato nel 1888, un anno prima di Heidegger, entrato come lui nel Partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori (NSDAP) il 1° maggio 1933, ma già dal novembre 1932 membro della Lega dei professori nazionalsocialisti (NSLB), Erich Rothacker è rettore dell'Università di Bonn dal 1933 al 1935. Nel 1933 elabora un piano di formazione nazionalsocialista, e a questo scopo lavora nell'aprile dello stesso anno per due settimane nella villa privata di Goebbels⁵⁹. Nell'agosto del 1934 invia a Heidegger la sua monografia sulla *Filosofia della storia*, pubblicata nel volume IV del *Manuale di filosofia* curato da Baeumler. In questo studio Rothacker mostra che «la correlazione di uomo e mondo» come «mondo-ambiente» trova il suo senso in una dottrina della razza. L'esposizione di questa dottrina lo conduce a un'apologia del nazionalsocialismo e di Hitler, di una violenza che in quel *Manuale* si contraddistingue. È in quell'opera che, come abbiamo detto, Rothacker associa strettamente per due volte Clauß e Heidegger: la dottrina razzista di *L'Anima nordica* e l'esistenzialismo di *Essere e tempo* a proposito della «correlatività tra mondo e uomo»⁶⁰, secondo la quale «il mondo

nel quale un uomo vive è in forte correlazione con il suo essere»⁶¹. Una tesi che lo conduce a parlare di «lotte per la vita», poiché «noi non abbiamo semplicemente il nostro mondo, noi affermiamo i nostri mondi»⁶². La questione è quindi l'affermazione (*Behauptung*) nella lotta, tema centrale che egli condivide con Baeumler e Heidegger, e che si rivela essere uno dei luoghi comuni della dottrina nazista.

L'ultima sezione della *Filosofia della storia* di Rothacker s'intitola *La riduzione esistenziale. Razza e spirito del popolo*⁶³. Una riduzione alla razza che egli esplicita con termini che, sebbene il suo modo di scrivere sia molto diverso, si collegano al concetto heideggeriano di esistenza storica. Rothacker infatti scrive:

Il motore ultimo della vita storica è esistenziale: esso non è concepibile senza l'impulso delle forze emozionali, sia che si tratti di quella il cui flusso spontaneo cola da una sorgente posta nella profondità dell'essere, o che si tratti di quella reattiva dell'angoscia e della pura e semplice affermazione della vita⁶⁴.

Ritroviamo l'identità heideggeriana tra l'esistenziale e lo storico, l'importanza attribuita a tonalità emotive come l'angoscia, e la valorizzazione del concetto di affermazione (*Behauptung*). Nella stessa sezione, è in questi termini che Rothacker sviluppa la sua dottrina della razza:

Bisogna evitare a tutti i costi che la buona razza [*gute Rasse*] divenga il letto di pigrizia delle teste lunghe soddisfatte di sé e conduca a sottostimare l'importanza dell'ammaestramento [*Zucht*] dell'atteggiamento e dell'educazione degli uomini. Storicamente e personalmente, la buona razza è un compito di grandissima responsabilità, la cui esecuzione può benissimo non riuscire. I nostri avi germanici, oggi ampiamente trasfigurati, erano poco protetti – per via della percentuale di sangue nordico relativamente più elevata per la quale essi differivano dalla media tedesca di oggi – dai pericoli dell'alcolismo, del gioco e soprattutto della costante discordia

interna. Manifestamente quindi noi non siamo debitori alla razza nordica – che è più pura in Scandinavia – per i passi decisivi nella direzione dell'unità tedesca, bensì allo «spirito prussiano» e allo spirito dell'NSDAP, cioè in entrambi i casi a stili di vita [*Lebensstilen*], a prodotti dell'ammaestramento conquistati con grande sforzo, ben inteso generati dallo spirito della tradizione nordica, ma che furono formati a partire da un materiale razziale molto problematico, se lo si valuta con il metro dei criteri di Günther⁶⁵.

Secondo i criteri nazisti del tempo, Rothacker non può essere più esplicito di così: «teste lunghe» è, come precisa Volker Böhnigk che rimanda in proposito a Houston S. Chamberlain e a Hans K. Günther, una denominazione piuttosto corrente nella dottrina razziale del nazismo per indicare gli ebrei⁶⁶. Per di più Rothacker cita la tesi razziale nordica di Günther senza respingerla, bensì relativizzandola sulla base dell'argomentazione principale di quelli fra i nazionalsocialisti che intendono difendere il concetto di «razza tedesca»: evocare la sola razza nordica è in effetti insufficiente allo scopo di concepire l'unità tedesca con il metro dei criteri *völkisch* del nazismo. Sono lo spirito prussiano e quello dell'NSDAP, così come la disciplina e l'ammaestramento che ne derivano, che hanno fatto la nuova unità del popolo tedesco, e non, secondo i criteri di Günther, la sola «percentuale di sangue nordico». In ciò Rothacker sa certamente che può avvalersi dell'esempio di Hitler che, nel suo discorso di fine agosto 1933, definiva la razza innanzitutto dallo «spirito»⁶⁷.

A tale concetto nazista dello «spirito» Rothacker aggiunge quello dell'«atteggiamento» (*Haltung*). L'«atteggiamento» degli uomini si radica sempre, secondo lui, in un'invariante che altro non è se non «l'origine razziale» (*rassische Herkunft*)⁶⁸. Ma Rothacker non si ferma qui. Egli aggiunge al suo studio un'appendice particolarmente entusiasta e aggressiva intitolata *Il III Reich*, che rappresenta una sorta di compendio del nazismo

sotto il segno di Hitler, di Jünger e di Rosenberg. È opportuno a nostro avviso citare sostanziosi brani di questo testo, in quanto oggi sappiamo che Heidegger l'ha letto ed esplicitamente approvato:

Intanto, la vittoria della rivoluzione nazionale, con l'edificazione del III Reich, ha contemporaneamente istituito una nuova immagine dell'uomo. Il compimento e la realizzazione di questa immagine è il compito, in termini di storia universale, del popolo tedesco. – Ma ciò che rappresenta per il contemporaneo un appello all'azione deve imporsi al filosofo della storia come prova attraverso l'esempio. I concetti fondamentali devono trovare negli avvenimenti più recenti la stessa conferma che negli avvenimenti passati: un atteggiamento [*Haltung*] nuovo di fronte al mondo come nucleo portatore di un accadimento nuovo; nuovi significati che si schiudono a partire dal punto di vista del nuovo atteggiamento; piegando a un nuovo «mondo» e al suo correlato, un nuovo ideale di vita; questo ideale, assunto alla vita come espressione di una presa di posizione verso il mondo, e toccato dalla vita; questo nuovo atteggiamento, che non è comparso «da sé», né si è realizzato in conseguenza di eventi naturali, non è un processo «organico» né una costruzione utopica, bensì è l'esito di una situazione storica determinata, è stato conquistato con grande sforzo e attraverso sacrifici, interni ed esterni – imposto contro le resistenze, gli atteggiamenti ostili e i mondi che muoiono⁶⁹.

Si vede come il pensiero di Rothacker si organizzi intorno al concetto di «atteggiamento» (*Haltung*), che corrisponde alla nuova immagine dell'uomo istituita dal III Reich. L'«ideale» cui egli fa riferimento collima con l'uso che ne fa il *Mein Kampf*, dove esso viene definito unicamente in funzione della lotta e del sacrificio. Rothacker prosegue in questi termini:

Se è vero che è proprio in questo raggruppamento di tutti gli eventi al centro del nuovo stile di vita [*Lebensstil*] e di un nuovo ideale di vita che si trova confermata la nostra

concezione fondamentale della filosofia della storia, resta allora ancora da interrogarsi sulle idee direttrici più essenziali – quelle che nella struttura di questo stile di vita lottano per il loro rango e la loro partecipazione, e animano il nostro movimento di rinnovamento dello Stato e del popolo con il loro contributo alla concezione teorica della vita storica. Vi è innanzitutto la nuova valorizzazione dell'idea di Stato, sulla quale è opportuno insistere con la massima forza in termini politici su un popolo divenuto così tardi una nazione, e così poco disciplinato nazionalmente come il popolo tedesco, soprattutto dell'Ovest. Idea direttrice che obblighi dunque a una «educazione politica» per lunghi anni, a una formazione e istruzione della giovane generazione; queste sono del tutto indispensabili, e a ogni costo devono essere fortemente sostenute in opposizione alla profondamente radicata trasandatezza liberale; ed essere ispirate dal più grande pathos possibile, tanto in senso hegeliano quanto antico, a buon pro della forma e del rigore stilistici⁷⁰.

Troviamo qui, sviluppati da Rothacker, gli stessi temi che troveremo in Heidegger nei suoi discorsi e nel suo seminario del 1933-34: una nuova valorizzazione dello Stato che implica la necessità di un'educazione politica indirizzata contro il liberalismo, l'imposizione di un nuovo «atteggiamento» e di un nuovo «stile», termini usati in particolare nel discorso di Heidegger del 25 novembre 1933 intitolato *Lo studente tedesco come lavoratore*⁷¹. E bisogna sapere che, nel linguaggio del tempo, il termine *Stil* era diventato una delle parole chiave della dottrina della razza, non solo in Clauß ma anche in Günther, di cui Rothacker cita la seconda edizione dell'opera *Rasse und Stil*, pubblicata nel 1927⁷². Quanto allo stesso Rothacker, egli diventa sempre più esplicito man mano che sviluppa la sua argomentazione. Infatti continua così:

È da qui che, con la sicurezza istintiva di un grande uomo di Stato, Adolf Hitler ha tratto la conclusione: assegnando, nel libro della sua vita, all'idea di comunità di popolo

[*Volksgemeinschaft*] il primo posto nella scala dei valori politici. Popolo nel duplice senso che era già in embrione nel concetto di popolo di Herder: il popolo come portatore essenziale di un'autentica comunità nazionale e dello spirito del carattere razziale [*Eigenart*] nazionale⁷³. Nazionalsocialista quindi, se nazionale vuol dire tedesco, e socialismo coesione del popolo. Nella misura in cui questo punto di vista sociale si trova oggi per numerosi motivi in primo piano nella politica interna corrente e nella sua ideologia, spesso sino al limite dell'apoteosi jüngeriana che vede nel «lavoratore» il solo strato formativo del popolo e dello Stato, sembra che una decisa «educazione nazionale» sarebbe quindi chiamata a fornire la terza e indispensabile idea direttrice, parallelamente all'«educazione politica» e all'«educazione sociale»⁷⁴.

Vediamo qui Rothacker poggiarsi tanto sul *Mein Kampf* quanto sul *Der Arbeiter* di Jünger per sostenere la nozione di «educazione nazionale», la cui essenza è il «pensiero della razza», presentato come ciò che è comune all'idea di Stato e a quella di popolo tedesco, come precisano le righe che seguono:

Accanto al pensiero dello Stato, al pensiero della germanità, al pensiero del popolo, il pensiero della razza [*Rassegedanke*] si pone come componente essenziale di tutti questi contemporaneamente⁷⁵.

Rothacker usa qui un termine, *Rassegedanke*, che Heidegger farà suo e legittimerà nel suo corso su Nietzsche del 1942. Il seguito del testo mostra che Rothacker è particolarmente competente circa la controversia in corso in quel periodo tra gli autori nazisti a proposito della definizione di razza:

Ciò che salta subito agli occhi è la tensione dell'idea di razza [*Rasseidee*] verso l'idea di Stato: la struttura di quest'ultimo potrebbe essere definitivamente disintegrata regolando l'agire sulla coscienza di una comunità che va al di là di quella di popolo, di lingua, di costumi e di storia. Ma il vero

peso delle altre conseguenze politiche del pensiero della razza si trova soprattutto nel suo carattere indistruttibilmente aristocratico. Non c'è bisogno di illustrare più approfonditamente quanto questo tratto sia in sintonia particolarmente felice con l'idea di un *Führer*. Così come lo è con il principio dell'onore [*Ehre*], sottolineato con tanto merito da A. Rosenberg, e che è intimamente legato alla coscienza della razza. Ma esistono forti tensioni tra due idee riunite nel pensiero della razza, quella della discendenza dalla razza pura (Gobineau) e quella di «buona razza» nel senso della razza ammaestrata per la più alta qualifica (H.St. Chamberlain), con tutte le forme di travestimento della democrazia e di dominio delle masse, come inevitabili protezioni di un'eredità razziale il cui livello medio non può che degradarsi con l'aumento del numero. Secondo i criteri strettamente biologici della stessa dottrina razziale, si rileva che in media, il sangue nordico-falico da una parte e il levantino dall'altra, sono tanto disugualmente ripartiti da un punto di vista sociale quanto lo sono i risultati di un ammaestramento socialmente prezioso dei talenti ereditati. In questo senso, lo spostamento dell'elemento razziale nobile dalla parte di eredità esclusivamente somatica verso la parte di eredità nordica corrispondente di fatto alla «coscienza eroica» e alla *Weltanschauung* suo corollario, questo spostamento – fortemente rimarcato da Adolf Hitler a Norimberga⁷⁶ – mette fine a una certa confusione politica così come lo fa il pathos baltico del «carattere» e della «personalità» ne *Il mito del XX secolo* di A. Rosenberg. Potremmo citare subito esempi che dimostrano che le idee divergenti in quanto tali possono trovare un riequilibrio fruttuoso grazie a nuove immagini ideali messe in pratica. Ciò richiede comunque e innanzitutto che la quintessenza stessa di tutte le misure e di tutte le idee riguardanti l'«educazione nazional-politica» debba consapevolmente essere messa in una relazione di complementarità la più stretta possibile con l'idea di razza. Un

livello medio di popolazione soddisfacente dal punto di vista razziale può essere ottenuto, tenuto conto del miscuglio di razze che esiste in seno alle stirpi razziali tedesche, solo incoraggiando nel modo più energico tutte le misure eugenetiche che ricorrono alla modellatura e all'ammaestramento del materiale umano della gioventù che è ancora malleabile esteriormente e interiormente, e questo nello spirito delle migliori componenti razziali delle sue masse ereditarie. È possibile incoraggiare molto manifestamente il tasso di percentuale ereditata di sangue nordico e falico attraverso un cosciente ammaestramento educativo nello spirito nordico-falico secondo i suoi effetti fenotipici⁷⁷.

Come ha ben mostrato Cornelia Essner, gli ideologi della *Rassenkunde* nazista si dividono tra il punto di vista nordicista di Günther, per il quale l'obiettivo da raggiungere è l'aumento del «sangue nordico» tra la popolazione tedesca, e il punto di vista di un Merckenschlager, per il quale deve prevalere la nozione di «razza tedesca»⁷⁸. Ebbene, Hitler ha in qualche modo superato tale dibattito nel suo discorso della fine di agosto 1933 in cui, invece di porsi su un piano strettamente 'biologico', usa, esattamente come Heidegger, il vocabolario dell'autenticità e dell'essenza, sostenendo che l'appartenere «autentico» (*eigentlich*) dei nazionalsocialisti a una specifica razza dipende dalla «loro essenza» (*ihrem Wesen*)⁷⁹. È a questo discorso che si riferisce Rothacker, come anche alla nozione razziale di onore di Rosenberg, per sviluppare una concezione aristocratica della razza che gioca sui due piani che egli distingue nella sua dottrina: il genotipo, o trasmissione nascosta del tipo razziale, che egli intende sostenere con misure eugenetiche applicate al «materiale umano» della gioventù malleabile; e il fenotipo, o manifestazione visibile dei caratteri razziali (nell'atteggiamento, nel conio, nello stile), che egli vuole favorire attraverso un'appropriata «educazione nazional-politica». Il nucleo del suo proposito raggiunge la peggiore abiezione del nazismo:

l'ammaestramento e la selezione intese come alleanza tra un programma eugenetico e un'educazione politica nazionalsocialista.

Non avendo qui l'obiettivo di analizzare il discorso di Rothacker in quanto tale, abbiamo citato solo una piccola parte della lunga trattazione su ciò che egli definisce la «riduzione esistenziale alla razza» e dell'appendice intitolata *II III Reich*. Il punto essenziale è che Heidegger accoglie molto favorevolmente questo testo di Rothacker. Questo fatto importantissimo non è mai stato evidenziato. Heidegger gli scrive l'11 agosto 1934 a proposito di un seminario di filosofia a Friburgo:

Egregio Signor Rothacker,

La ringrazio vivamente per il suo amabile invito a una conferenza. Ma si dà il caso che dal 26 ottobre abbiamo un campo [*Lager*] nella Foresta Nera per gli studenti di filologia e quelli che si occupano di scienze naturali, di cui ho assunto la direzione [...]. La ringrazio molto per l'invio della Sua *Filosofia della storia*. Per quanto posso giudicare in questo momento, la Sua è un'impostazione fruttuosa in vista dell'edificazione del tutto. L'«atteggiamento» [*Haltung*] focalizza un punto centrale dell'essere storico se non è interpretato ingannevolmente in modo «psicologico». È un peccato che il Suo lavoro rimanga troppo nascosto nella cornice del manuale. Il mio discorso radiofonico «Perché restiamo in provincia?» verrà prossimamente ristampato *privatim*; siete fin d'ora prenotato per una copia. È con interesse che vengo a conoscenza delle *Nuove Ricerche tedesche*. Avrei già due lavori disponibili [...]. Esiste la possibilità di mettere questi lavori nella raccolta? O l'intera cosa non è ancora sufficientemente avanzata? Heil Hitler!

Suo Heidegger⁸⁰

L'inizio della lettera ci informa di un fatto sinora ignorato, e cioè che lungi dal subire un'emarginazione dopo le sue dimissioni dal rettorato, nell'autunno 1934 Heidegger continua a dirigere i campi nazisti di lavoro e di studio, come tanto aveva gradito fare nel 1933. Inoltre, per quanto concerne il suo rapporto con Rothacker, le parole della lettera sono fra le più esplicite. Egli loda la dottrina della *Haltung* sviluppata da quest'ultimo, che acquista senso solo in quanto concetto razziale, e arriva a metterla in relazione con un «punto centrale dell'essere storico». La riserva sull'interpretazione «psicologica» si spiega probabilmente in parte con il fatto che Rothacker associa Heidegger a Klages, l'ideologo dell'anima, cosa che certamente ripugna a Heidegger data la sua ostilità a Klages, condivisa con Baeumler. Qualificare come «fruttuoso» l'approccio di Rothacker «in vista dell'edificazione del tutto» dimostra che Heidegger approva il suo lavoro, che si conclude con un vibrante elogio del III Reich. E abbiamo visto come l'appendice abbia l'unico scopo di esporre la dottrina razziale dell'hitlerismo e del nazismo, presentata come il fondamento di una nuova «filosofia della storia» destinata a promuovere ciò che Rothacker chiama, con termini vicini a quelli di Heidegger, «il radicamento dell'esistenza nell'affermazione (*Behauptung*) della vita *völkisch* su questa Terra»⁸¹. Insomma, la lettura di Rothacker non dissuade assolutamente Heidegger bensì lo spinge a proseguire una collaborazione intellettuale ed editoriale con lui.

L'approvazione di Heidegger è verosimilmente in larga parte dovuta al fatto che Rothacker, come lo stesso Hitler nel discorso della fine di agosto 1933, e come Rosenberg in *Il mito del XX secolo*, non rapporta la razza a considerazioni esclusivamente 'biologiche' alla maniera di un Hans K. Günther, bensì al sangue unito allo spirito e a un «ammaestramento», esattamente come lo stesso Heidegger. Questo è un punto decisivo, perché è necessario comprendere una volta per tutte

che il fatto di insistere sull'importanza dello spirito e di esprimere riserve nei confronti del «biologismo» non significa affatto prendere le distanze dalla concezione hitleriana della razza ma, al contrario, conformarsi perfettamente allo «spirito» dell'hitlerismo.

Sfortunatamente non disponiamo delle lettere di Rothacker a Heidegger, e non sappiamo se quest'ultimo le abbia conservate. È possibile che fossero troppo compromettenti per essere destinate all'Archivio Heidegger di Marbach. Plausibilmente, se disponessimo della sua corrispondenza completa con figure come Baeumler, Becker e Rothacker, la percezione di Heidegger da troppo tempo diffusa dai suoi apologeti ne risulterebbe trasformata. In ogni caso abbiamo visto che esiste almeno una sua lettera a Rothacker posteriore all'anno 1934, la quale ci conferma la stima tutta speciale che Heidegger nutre nei suoi confronti.

Nel 1941 la morte del pensatore cattolico Martin Honecker, titolare della «cattedra del concordato» all'Università di Friburgo, lascia il posto vacante e i nazisti decidono, molto verosimilmente in accordo con lo stesso Heidegger, di sopprimere la cattedra per trasformarla in una di «psicologia». Ebbene, è a Rothacker che pensa allora Heidegger, e il 4 novembre 1941 gli scrive per cercare di convincerlo a lasciare Bonn per Friburgo: «Sarebbe d'accordo di venire? Ne sarei molto contento»⁸². Egli si rallegra perché con Rothacker sarebbe arrivato uno «psicologo» che nello stesso tempo era anche un «filosofo». Ma abbiamo visto di quale tenore razziale sia la «filosofia della storia» di Rothacker, e manifestamente ciò non pone problemi a Heidegger nel 1941. Può anche darsi che questo sia per lui un elemento positivo se lo confrontiamo con ciò che egli stesso dirà all'epoca sul «pensiero della razza».

Se le relazioni intellettuali e ben presto amichevoli tra Heidegger e Rothacker sono tanto importanti per comprendere ciò che è alla base della dottrina di Heidegger negli anni Venti

(gli stessi in cui la recensione della corrispondenza Dilthey-Yorck, pubblicata dallo stesso Rothacker nella rivista da lui recentemente fondata, è all'origine di *Essere e tempo*) e negli anni Trenta (quando i due uomini condividono la stessa linea politica), non è solo perché l'approvazione di Heidegger della nozione razzista di «atteggiamento» (*Haltung*) ci rivela che l'autore di *Essere e tempo* considera con simpatia la dottrina razziale del nazismo e dell'hitlerismo; è anche perché poi possiamo leggere i suoi discorsi e i suoi corsi con un altro sguardo, scoprendo in lui la presenza di un vocabolario – «atteggiamento», «stile», «conio» eccetera – che proviene direttamente dal linguaggio razziale di un Rothacker o di un Clauß. E i prestiti non sono a senso unico, in quanto è possibile individuare anche l'influenza di Heidegger su Rothacker, quando questi «ontologizza» il suo discorso facendo riferimento all'esistenza e all'essere.

Pur se il confronto tra gli scritti di Heidegger e quelli di Clauß e di Rothacker negli anni dal 1923 al 1934 dovrebbe essere ulteriormente approfondito, ci sembra che l'essenziale sia acquisito, nel senso che d'ora in poi non sarà più possibile studiare i concetti di storicità e di atteggiamento in Heidegger senza avere in mente le corrispondenti trattazioni di Rothacker, o analizzare in *Essere e tempo* le nozioni di «mondo-ambiente» e di «essere in comune», senza tener conto delle opere di Clauß.

Completeremo ora il nostro approccio su un piano più direttamente storico, seguendo, attraverso diverse testimonianze e una serie di lettere e di rapporti di Heidegger, il progressivo potenziamento delle sue posizioni politiche, l'esprimersi crescente del suo antisemitismo, e il modo in cui risponde alla «chiamata» del nazismo nella sua prassi universitaria, poiché l'università è proprio il luogo dove egli intende agire politicamente.

1.5 L'orientamento politico di Heidegger prima del 1933

La vicinanza di Heidegger al nazionalsocialismo inizia molto presto. Sappiamo che la moglie Elfride entra nelle file dei movimenti nazionalsocialisti giovanili all'inizio degli anni Venti, con tanto entusiasmo da cercare di fare proseliti tra gli studenti del marito. È così che, nell'agosto 1922, durante la festa di inaugurazione della baita fra le alture di Todtnauberg, tenta di reclutare Günther Anders, all'epoca giovane studente di Heidegger, non sapendo che è ebreo. Anders ricorda anche i pregiudizi dello stesso Heidegger, che definisce «non molto lontani dal *Blubo*»⁸³, cioè dal *Blut und Boden*, la dottrina nazista del sangue e del suolo. Di fatto, come vedremo, questi la farà esplicitamente e ripetutamente sua nei discorsi e corsi degli anni 1933-34.

La mentalità *völkisch* di Heidegger durante gli anni Venti è confermata da un altro studente, Max Müller. Ricordando le lunghe passeggiate e le escursioni sciistiche del professore con i suoi studenti, Müller racconta che Heidegger parlava loro del «rapporto con la comunità dell'esser-popolo (*Volkstum*), con la natura, ma anche con il movimento della gioventù (*Jugendbewegung*); egli si sentiva intimamente vicino alla stessa parola *völkisch*» e si dichiarava legato «al sangue e al suolo»⁸⁴. D'altronde lo stesso Hans-Georg Gadamer, discepolo per antonomasia di Heidegger, colloca in un periodo «molto precedente il 1933» quella che chiama la «simpatia evidente» di Heidegger per il radicalismo nazista⁸⁵.

Ugualmente importante è la testimonianza di un altro studente, Hermann Mörchen, della cerchia degli intimi di Heidegger. Invitato nella baita di Todtnauberg il 25 dicembre 1931, Mörchen registra nel suo diario ciò che Heidegger gli confida quella sera, ossia di dirsi convinto che il nazionalsocialismo è l'unico movimento in grado di opporsi in maniera efficace al pericolo comunista: né l'idealismo

democratico né l'onestà di Heinrich Brüning possono essere presi in considerazione; le mezze misure non servono più a niente, si impone la dittatura come unico mezzo. Quando si tratta di resistere alle minacce che pesano sullo spirito dell'Occidente non bisogna tirarsi indietro, nemmeno di fronte al metodo Boxheimer⁸⁶. Con ciò Heidegger allude precisamente a un caso che aveva segnato l'anno 1931: nella località di Boxheimer Hof, in Assia, erano stati trovati alcuni documenti su un certo Dr. Best (futuro alto funzionario nazista) che attestavano l'esistenza di un complotto nazionalsocialista, con la lista degli uomini politici da assassinare dopo la conquista del potere. Accettare il metodo Boxheimer vuol dire quindi mettere in conto, quando la dittatura nazionalsocialista s'imporrà in Germania, la liquidazione fisica degli avversari politici: questa è la 'soluzione' politica radicale esaltata da Heidegger a partire dal 1931. Egli aderisce così alla violenza nazista che era già manifesta nelle strade e che si scatenerà ancor più liberamente dopo la presa del potere, con l'arresto e l'internamento degli oppositori politici. Con la testimonianza di Mörchen, quindi, non è più solo del modo di pensare di Heidegger che si tratta, ma anche della sua effettiva posizione politica prima del 1933.

La sua adesione al nazismo prima della presa del potere del 30 gennaio 1933 è confermata da una lettera del 16 dicembre 1932, indirizzata al teologo protestante Rudolf Bultmann. Quest'ultimo ha sentito dire che Martin Heidegger è entrato nel Partito nazionalsocialista e gli pone domande al riguardo. Heidegger risponde qualificando come «chiacchiera da latrina» la voce secondo la quale egli avrebbe aderito al «partito», ma ammette di aver votato per il «movimento» nazionalsocialista. Forse nel tentativo di avvicinare Bultmann alle sue vedute, il 20 dicembre gli manda un pamphlet redatto da un membro del *Tatkreis*, il gruppo della destra protestante ultranazionalista e 'socialista' riunito attorno alla rivista "L'Azione" ("Die Tat"), che aderirà massicciamente al nazionalsocialismo dopo averne

preparato l'avvento nelle menti⁸⁷.

La netta dichiarazione di Heidegger sul suo voto a favore del movimento nazionalsocialista a partire dal 1932 smentisce formalmente la dichiarazione del figlio Hermann, secondo il quale il padre in quell'anno avrebbe votato per «il piccolo insignificante partito dei viticoltori del Württemberg»⁸⁸. Eppure Hermann Heidegger conosce la corrispondenza tra suo padre e Bultmann, visto che l'accesso ai manoscritti dell'Archivio Heidegger dipende unicamente da lui e che nello stesso testo egli precisa che l'edizione della corrispondenza Heidegger-Bultmann è in preparazione⁸⁹. Abbiamo quindi il diritto di domandarci se non sia qui in atto una volontà di dissimulare la verità storica.

Anche la corrispondenza con Elisabeth Blochmann ci rivela un Heidegger che nel 1932 si preoccupa essenzialmente di questioni politiche, ad esempio quando attacca il Partito cattolico *Zentrum* per aver «favorito il liberalismo e il livellamento generale»⁹⁰, oppure quando le confida, in una lettera del 30 marzo 1933, che il suo consenso al potere degli «eventi attuali» poggia su analisi fatte «da lungo tempo»⁹¹.

Tali testimonianze e dichiarazioni dello stesso Heidegger confermano in anticipo quanto si può leggere sul giornale nazista "Der Alemanne" del 3 maggio 1933:

Sappiamo che Martin Heidegger, con il suo alto senso di responsabilità, la sua cura per il destino e l'avvenire dell'uomo tedesco, si trovava nel cuore stesso del nostro magnifico movimento, sappiamo anche che non ha mai fatto mistero delle sue convinzioni tedesche, e che da molti anni ha sostenuto nella maniera più efficace il Partito di Adolf Hitler nella sua dura lotta per l'essere e la potenza, che egli si è costantemente mostrato pronto al sacrificio per la santa causa della Germania, e che mai un nazionalsocialista ha bussato invano alla sua porta⁹².

Questo articolo è ancora più importante in quanto il suo autore, che si firma solo con le iniziali H.E., associa termini

caratteristici del linguaggio heideggeriano come «cura» (*Sorge*) ed «essere» (*Sein*) ad altri che sono allo stesso tempo centrali tanto nel linguaggio di Heidegger quanto in quello del nazismo, come «destino» (*Schicksal*), «potenza» (*Macht*) e «sacrificio» (*Opfer*). In breve, l'adesione pubblica di Heidegger al nazismo nel 1933 non è un evento momentaneo e di circostanza. Essa rappresenta l'esito di un'assimilazione e di un'evoluzione interiori che risalgono a molto tempo prima, di cui abbiamo constatato la presenza nei suoi stessi testi.

1.6 La politica di reclutamento universitario di Heidegger e il suo antisemitismo

Non è nostra intenzione proporre qui una sintesi di tutti gli scritti e le testimonianze attestanti l'antisemitismo di Heidegger, questione che in realtà emergerà inevitabilmente a più riprese nei vari periodi rievocati in questo libro. Ci limiteremo a richiamare quattro lettere o relazioni degli anni 1929-34, alcune delle quali sono meno conosciute del noto rapporto nel quale Heidegger si riferisce all'«ebreo Fraenkel» che, giustamente, aveva così profondamente ferito Jaspers nel 1934. Questi diversi scritti, dal tono e stile simili a lettere di denuncia, si inscrivono in una politica universitaria il cui orientamento si connota per un fatto importante e troppo poco conosciuto, ossia la scelta da parte di Heidegger delle figure che egli ha cercato di imporre come propri successori lasciando Marburgo per Friburgo, nel 1928. Mentre Jaspers gli aveva raccomandato il filosofo ebreo Erich Franck, egli volle innanzitutto far nominare Alfred Baeumler, il cui orientamento politico sempre più nazista era già percepibile nel 1928; successivamente, vedendo che Baeumler non veniva preso in considerazione, riuscì a far mettere al primo posto della lista Oskar Becker. Alla fine, quando quest'ultimo verrà retrocesso in

graduatoria dal Ministero socialdemocratico a favore di Franck, Heidegger lo prenderà come proprio assistente a Friburgo.

Di Becker abbiamo già parlato. Ci limiteremo quindi a ricordare brevemente chi era Baeumler al volgere degli anni Venti-Trenta. Nato nel 1887, Alfred Baeumler iniziò a farsi conoscere grazie alla sua lunga Introduzione del 1926 a un'antologia del mitologo Bachofen. Le sue posizioni politiche si definiscono a partire dal 1927, quando inizia a collaborare con la rivista nazional-rivoluzionaria "Widerstand" di Ernst Niekisch, mentre stringe un attivo legame con le leghe di studenti *völkisch* e non nasconde il suo appoggio a Hitler, sebbene aderisca al movimento nazista solo all'inizio degli anni Trenta⁹³. Heidegger aveva molto apprezzato lo studio di Baeumler su Bachofen⁹⁴, e nel 1928 gli scrive per farsi inviare il suo *curriculum vitae* pensando, come abbiamo visto, di farne il suo successore⁹⁵: una scelta che, nel 1928, conferma quindi quale fosse la direzione in cui andavano le simpatie politiche di Heidegger in quel periodo. Egli allaccia allora rapporti personali con Baeumler, il quale nel 1932 lo inviterà a tenere a Dresda la conferenza *Dell'essenza della verità*, e a fare delle lunghe passeggiate nella foresta. Abbiamo visto peraltro che Baeumler è il principale curatore di quel *Manuale di filosofia* in cui saranno pubblicate le due monografie di Rothacker già citate. Nel 1933 gli viene assegnata una cattedra di educazione politica all'Università di Berlino; egli assiste personalmente ai primi autodafé⁹⁶ e ben presto sarà il principale collaboratore di Rosenberg. Avremo più di un'occasione per menzionare i legami intellettuali e politici che uniscono Baeumler e Heidegger fino alla metà degli anni Trenta.

All'epoca del suo insegnamento a Marburgo, Heidegger non manifesta apertamente una posizione antisemita. Vero è che ha ancora bisogno dell'appoggio scientifico di Husserl e che molti tra i suoi studenti più brillanti, come Löwith, sono ebrei, ma ai fini di una valutazione completa della situazione bisogna tener conto di tre elementi. Il primo riguarda i termini in cui

parla, già nel 1923, oltre che di Husserl anche del suo sfortunato concorrente, l'hegeliano Richard Kroner, del quale afferma che bisognerebbe revocargli il diritto all'insegnamento: «Non avevo mai assistito a tanta miseria umana – adesso si fa commiserare come una vecchietta. La sola buona azione che ormai si potrebbe compiere nei suoi confronti sarebbe risparmiargli la *venia legendi* [autorizzazione all'insegnamento universitario]»⁹⁷. Questo disprezzo, inammissibile sapendo con quale coraggio Kroner resterà in Germania fino al 1938, è di una violenza difficilmente comprensibile se non derivasse, almeno in parte, da un risentimento antisemita. Il secondo elemento sono le sue parole riportate da Ludwig Ferdinand Clauß, che abbiamo già citato: «Ciò che penso, lo dirò quando sarò professore ordinario». In verità, e questo è il terzo e più schiacciante elemento, se Heidegger non si rivela all'epoca della sua nomina a professore ordinario nel 1927 (visto che gli serve l'appoggio di Husserl per succedergli), dopo la sua nomina all'Università di Friburgo, nel 1929, la realtà del suo antisemitismo verrà alla luce nei suoi scritti e nella sua corrispondenza, fino a diventare del tutto esplicita con la sua adesione pubblica all'NSDAP nel 1933. Oltre ad altre lettere e rapporti emersi più recentemente, c'è innanzitutto la lettera indirizzata al consigliere Schwoerer, in cui Heidegger se la prende con la «crescente giudaizzazione» (*wachsende Verjudung*) che a suo parere si starebbe impossessando della «vita spirituale tedesca».

Nel 1928, all'epoca delle peripezie per la sua nomina a Friburgo, Heidegger aveva avuto occasione di conoscere Viktor Schwoerer, consigliere privato del governo e direttore dell'Ufficio delle università presso il Ministero dell'Istruzione pubblica della regione del Baden, svevo come lui, «estremamente amichevole» e «animato da una certa solidarietà nei confronti di un connazionale», precisa a Jaspers⁹⁸. L'anno seguente, lo stesso mese in cui l'NSDAP registrerà i primi successi elettorali antecedenti al crac borsistico del 24 ottobre (il

Partito nazista raccoglierà il 7% dei voti nel Baden nell'ottobre del 1929), Heidegger, in una lettera a Schworer datata 2 ottobre, esprime senza mezzi termini, per iscritto e per la prima volta (quanto meno nei testi fino a oggi conosciuti), la violenza del risentimento antisemita che cova in lui, e che usa come principale argomentazione a favore dell'attribuzione di una borsa di studio al Dr. Eduard Baumgarten:

Ciò che nel mio rapporto potevo indicare solo indirettamente, posso dirlo qui più chiaramente. Non si tratta di nient'altro che della presa di coscienza urgente del fatto che ci troviamo di fronte alla seguente alternativa: o dotiamo di nuovo la vita spirituale tedesca di forze e di educatori autentici, provenienti dal territorio, o la consegniamo definitivamente alla crescente giudaizzazione, nel senso ampio e stretto del termine. Ritroveremo la strada solo se siamo nelle condizioni di aiutare forze fresche a espandersi, senza seccature e senza noie infruttuose⁹⁹.

Ritroveremo molte volte, negli anni seguenti e nella penna di Heidegger, queste «forze provenienti dal territorio» (*bodenständige Kräfte*) e queste «forze fresche» (*frische Kräfte*). Quanto all'uso della parola *Verjudung*, è quanto di peggio si possa fare in materia di antisemitismo, perché significa ricalcare esattamente il discorso di Hitler quando, nella prima parte del *Mein Kampf*, parla delle «università giudaizzate» (*verjudeten Universitäten*)¹⁰⁰. Alcuni apologeti francesi di Heidegger 'traducono' il termine heideggeriano di *Verjudung* come «ebraizzazione» per tentare di attenuarne il carattere odioso, ma si tratta di una scelta indifendibile in quanto questa parola in tedesco esiste, ed è *Judaisierung*¹⁰¹. Essa è per esempio usata nel 1935 da Hans Heyse, un 'filosofo' nazista discepolo di Heidegger che il regime metterà a capo della *Kant Gesellschaft*. Nel suo *Idea ed esistenza*, infatti, Heyse parla di «lotta spirituale contro l'ebraizzazione [*die Judaisierung*] del mondo occidentale»¹⁰², laddove tale termine appariva il massimo di

quanto un accademico nazista potesse utilizzare, anche nel 1935, anche in un'opera pubblicata da una casa editrice nazista come la Hanseatische Verlagsanstalt, la stessa di Carl Schmitt e di Ernst Jünger.

Nella lettera di Heidegger la *Verjudung*, nel senso detto 'stretto' del termine, designa con ogni evidenza il numero relativamente elevato di professori e studenti ebrei nelle università e negli ambienti intellettuali tedeschi a quella data, e ci fa pensare al tono esasperato con il quale egli fa riferimento a questo stato di fatto in una lettera dell'inverno 1932-33 a Hannah Arendt, in cui le risponde a proposito della voce che si era sparsa circa il suo «antisemitismo militante» (*enragierter Antisemitismus*)¹⁰³. Quanto al senso 'ampio', «crescente giudaizzazione» indica tutto ciò che Heidegger avverserà fino alla fine: il liberalismo, la democrazia, il «tempo dell'io» e il soggettivismo e, più specificamente, le correnti intellettuali e filosofiche che prima di tutte combatterà, a cominciare dal neokantismo che si è sviluppato in Germania, da Hermann Cohen a Ernst Cassirer, Richard Kroner, Richard Höningwald, e con i più giovani universitari che presto Heidegger prenderà di mira nei suoi rapporti.

In quelle stesse settimane dell'ottobre 1929, infatti, gli viene chiesto di pronunciarsi sulla candidatura di Siegfried Marck all'ordinariato presso l'Università di Breslavia¹⁰⁴. Nato in quella città nello stesso anno di Heidegger, Marck è figlio di un giurista ebreo di Breslavia, consigliere di Stato, e ha studiato in particolare a Friburgo con Rickert. Professore straordinario all'Università di Breslavia dal 1924, anche membro del Partito socialdemocratico (SPD), egli appartiene alla scuola neokantiana di Breslavia fondata dal filosofo Richard Höningwald, di origine ebraica, della cui successione appunto si tratta nel rapporto di Heidegger essendo Höningwald stato chiamato all'Università di Monaco.

Nel suo primo rapporto su Marck, in data 7 novembre 1929,

Heidegger inizia con l'apprezzare positivamente la discussione di *Essere e tempo* contenuta nelle ultime pagine della sua opera più recente, *La Dialettica nella filosofia di oggi*, pubblicata nello stesso anno. Ma il giudizio complessivo è tutt'altro:

Come dice esplicitamente la Prefazione, il libro si pone giustamente come una «introduzione alla filosofia di oggi». Imprese di tal genere, che in questo periodo si presentano a legioni, sono più di natura letteraria e editoriale che non delle necessità e dei compiti seriamente scientifici. È così che manca a questo libro, come a quello dello stesso genere [*gleichgeartet*] del professor Heinemann di Francoforte, ogni sostanza e ogni profondità. [...] È necessario che io insista maggiormente su questo libro, poiché non appartiene in alcun modo alla categoria delle pubblicazioni che possono essere prese in considerazione per una prova di qualificazione a un professorato¹⁰⁵.

L'altro filosofo citato, Fritz Heinemann, è anch'egli un assistente di origine ebraica proveniente dal neokantismo della scuola di Cohen e di Natorp; nel 1929 aveva pubblicato un libro dal titolo *Nuove vie della filosofia. Spirito, vita, esistenza nella filosofia di oggi*.

La cosa molto ambigua nel giudizio così negativo di Heidegger è il modo in cui unisce Marck e Heinemann in una comune critica delle loro opere, che sarebbero prive di qualsiasi sostanza e peso, e per farlo utilizza l'aggettivo *gleichgeartet*, da accostare al sostantivo *Gleichartigkeit*, utilizzato da autori come Ernst Forsthoff o Carl Schmitt per indicare ciò che appartiene alla stessa razza. Si è evidentemente ancor più spinti a pensarlo per il fatto che la relazione di Heidegger interviene un mese dopo la lettera al consigliere Schwoerer sulla «crescente giudaizzazione» della vita spirituale tedesca. Inoltre, il secondo rapporto che Heidegger stila nel febbraio 1930 sulle altre pubblicazioni di Marck, è ancor più violento. Riferendosi alla recensione di Marck del libro di Karl Mannheim *Ideologia e utopia*, gli rimprovera di non aver colto l'«assenza di suolo»

(*Bodenlosigkeit*) dell'opera.

E non è inutile precisare che nello stesso periodo, nel testo della conferenza *Dell'essenza della verità* originariamente tenuta a Karlsruhe, Heidegger riconduceva in maniera *völkisch* la «verità» al suolo della *Heimat*¹⁰⁶.

Tornando al suo rapporto su Marck, esso si conclude in questi termini:

Questo tipo di letteratura non è da prendere in considerazione per un serio dibattito. M. saprà sempre parlare con destrezza di ciò che è moderno giorno per giorno, ma egli non arriverà mai a trovare il centro di gravità che permette di intervenire con vere domande nei compiti della filosofia. Questo tipo [Art] di professori di filosofia è la nostra rovina¹⁰⁷.

La durezza del giudizio finale e l'uso della parola *Art*, che in tedesco designa tanto la razza quanto il genere, danno a queste affermazioni una pesante connotazione antisemita che verrà confermata, come stiamo per osservare, dalla relazione che Heidegger elaborerà nel 1933 contro Richard Höningwald, maestro di Marck. Nonostante ciò, il rapporto del febbraio 1930 resta ambiguo ed equivoco, poiché dopo aver attaccato in questa maniera Marck, Heidegger elogerà due psicologi di origine ebrea, Kurt Lewin e Adhemar Gelb. Considerando la scelta dei termini (*gleichgeartet*, *Art*), e conoscendo il giudizio contemporaneo di Heidegger sulla *wachsende Verjudung*, nonché la relazione che egli scriverà ben presto sull'ex maestro di Marck, l'insieme dei fatti ci lascia pensare di essere di fronte a una sua strategia: facendo l'elogio di Lewin e Gelb, Heidegger lascia nell'ambiguità le sue affermazioni contro Marck, che in tal modo non possono essere attribuite con sicurezza al suo antisemitismo¹⁰⁸. Sembra in effetti fuori discussione che ci sia un qualche calcolo nel sostenere Lewin e Gelb contro Marck quando Heidegger sa bene che è Marck il candidato favorito,

tanto dall'Università quanto dal Ministero, e infatti sarà eletto. Detto ciò, Heidegger sembra apprezzare veramente i lavori di Gelb, di cui tesse insistentemente le lodi in una lettera a Elisabeth Blochmann, sostenendo che è lui «che un giorno scriverà la nuova psicologia, che sorga dalla problematica del tutto mutata della nuova biologia»¹⁰⁹.

Questo è un punto assolutamente decisivo, poiché ci rivela che Heidegger non è un avversario di qualsiasi biologia, quanto piuttosto, come altri testi confermano, della biologia darwiniana, quindi di origine anglosassone, alla quale oppone la biologia della forma [*Gestalt*], in particolare quella di Uexküll e di Buytendijk, la cui origine è tedesca. Il che, nel caso presente, sta a significare che il suo antisemitismo, indiscutibile alla luce della lettera a Schworer, prenderebbe qui di mira soprattutto ciò che egli chiama «giudaizzazione, nel senso ampio»: contro l'estensione del neokantismo, la sua bestia nera, egli tenta di sbarrare la strada alla promozione dei discepoli di Hönigswald e di far prevalere i sostenitori di una psicologia della *Gestalt*.

A ogni modo, la relazione scritta da Heidegger su Richard Hönigswald in una lettera al Dr. Einhauser, consigliere al Ministero della Cultura della Baviera, è senza equivoci. La lettera è datata 25 giugno 1933, quindi successiva alla presa di potere dei nazionalsocialisti, e Heidegger ora può essere più esplicito di quanto non lo fosse nelle sue relazioni precedenti il 1933. La lettera al consigliere Einhauser merita di essere citata per esteso e commentata, poiché si tratta di uno dei documenti che meglio dimostra come l'asservimento di Heidegger alla dottrina nazista del sangue e del suolo si dispieghi nella 'filosofia', e come egli concepisca l'essenza dell'uomo:

Friburgo, 25 giugno 1933

Egregio Signor Einhauser!

Sono lieto di accondiscendere al Suo desiderio, formulando il io giudizio come segue.

Hönigswald proviene dalla scuola del neokantismo, che ha sostenuto una filosofia tagliata su misura per il liberalismo. L'essenza dell'uomo viene qui risolta in una coscienza sospesa a mezz'aria, e questa viene a sua volta diluita in una ragione del mondo logica e universale. Per questa via, dietro l'apparenza di una fondazione scientifico-filosofica rigorosa, viene sviata l'attenzione dall'uomo nel suo radicamento storico e nella sua tradizione di popolo che origina dal sangue e dal suolo. A ciò si è accompagnata una consapevole rimozione di ogni interrogare metafisico e l'uomo resta solo il servitore di un'indifferente cultura del mondo universale. Da questa posizione di fondo sono derivati gli scritti e certamente anche tutta l'attività accademica di Hönigswald. E si deve aggiungere che è proprio Hönigswald a battersi per il pensiero del neokantismo con una sottigliezza particolarmente pericolosa e una dialettica che gira a vuoto. Il pericolo consiste soprattutto nel fatto che tutto questo affaccendarsi suscita l'impressione di un'estrema oggettività e di un sapere più rigoroso, e ha già ingannato e traviato molti giovani. A tutt'oggi devo considerare la chiamata di quest'uomo all'Università di Monaco come uno scandalo, che si spiega solo riconoscendo che il sistema cattolico predilige e sceglie proprio questa gente che appare indifferente circa la visione del mondo, perché la giudica innocua rispetto alle sue finalità e la trova «oggettiva e liberale» nel senso ben noto. [...] Heil Hitler!

Il Suo devoto Heidegger¹¹⁰

In questa lettera troviamo un Heidegger che denuncia l'insegnamento di Hönigswald all'Università di Monaco come un pericolo. La semplicistica opposizione, pesantemente sottolineata, tra una ragione o una cultura mondiale e il radicamento dell'uomo nella tradizione storica del suo popolo, derivata dal sangue e dal suolo, rivela la più grossolana

mentalità *völkisch* e antisemita. Ciò significa chiaramente che, per un nazista come Heidegger, Hönigswald in quanto ebreo non appartiene né al popolo né al sangue tedesco.

Lungi dall'innalzare il livello della sua argomentazione, le considerazioni 'filosofiche' sull'essenza umana rendono l'insieme solo più opprimente. Nel leggere questo rapporto su Hönigswald possiamo meglio comprendere l'intento di Heidegger quando, tanto nelle conclusioni delle sue conferenze di Kassel quanto nel paragrafo 77 di *Essere e tempo*, citava le parole del conte Yorck, secondo cui «l'«uomo moderno», cioè l'uomo fin dal rinascimento, è pronto per essere seppellito»¹¹¹. Nella relazione di denuncia su Hönigswald, la ragione logica e universale è presentata come una minaccia per l'essenza dell'uomo, e questa è invece riferita al sangue e al suolo. Identificare l'essenza umana con la sacralizzazione di un popolo e di una razza costituisce la più radicalmente distruttiva messa in causa dell'essenza dell'uomo in quanto tale. È per questo che, a prescindere dal punto di vista con il quale si osserva questa lettera, la sua realtà è ugualmente insopportabile.

Da una parte, vi si trova la conferma del gusto di Heidegger per la delazione, che all'occorrenza mira a un collega cui pensa di prendere il posto. Infatti, il suo rapporto su Hönigswald non è privo di conseguenze visto che quest'ultimo, malgrado il suo valore e la sua reputazione di filosofo, è radiato dall'Università di Monaco. E quando Heidegger viene a sapere che la cattedra di Monaco è vacante, pensa per tempo a farvisi nominare, in ragione del fatto che a Monaco sarebbe più vicino a Hitler, come scrive in una lettera del 19 settembre 1933 a Elisabeth Blochmann:

Contemporaneamente insiste Monaco; là c'è un ordinariato libero. Avrebbe il vantaggio della grande sfera d'azione e non sarebbe isolata come oggi è Friburgo; la possibilità di avvicinarsi a Hitler, eccetera¹¹².

Dall'altra parte, osserviamo i risultati dell'irruzione del

nazismo nella 'filosofia', a quale perversione nella concezione dell'uomo è portato Heidegger.

Tuttavia siamo solo agli albori dell'impresa sistematica che, a partire dal 1933, lo condurrà a presentare un corso di educazione politica hitleriana come un seminario di filosofia, e a identificare, nel suo insegnamento e nei suoi discorsi, la questione fondamentale della filosofia con l'autoaffermazione del popolo e della razza tedesca, con ciò che egli chiama, nel suo corso del semestre invernale 1933-34, «le possibilità fondamentali dell'essenza della razza germanica originaria»¹¹³. Sarebbe ora di smetterla di scambiare la pesantezza di questo fondamentalismo razziale per profondità filosofica.

Note

¹ Il progetto heideggeriano di un'ontologia fondamentale porta il segno dell'influenza del suo primo maestro Carl Braig, autore nel 1896 di *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. In questo lavoro l'ontologia è concepita come «il sapere fondamentale» (p. 6), e vi si trova anche una sezione dal titolo *Il significato ontologico del concetto di tempo*. Quanto dello sfondo neo-scolastico sussiste nell'opera di Heidegger trova dunque qui una fonte importante. Per quanto concerne invece le relazioni con Konrad Gröber, specifichiamo che questi, diventato arcivescovo di Friburgo, sarà uno dei principali artefici del concordato tra Chiesa cattolica e Hitler nel 1933. In seguito, entrerà nelle SA e nelle SS, dove resterà fino al 1939. Nel 1945 proteggerà Heidegger durante il processo di denazificazione.

² M. Heidegger, cit. in K. Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence de Martin Heidegger*, in "Les Temps modernes", 14, novembre 1946, p. 346.

³ *Ivi*, p. 353.

⁴ Cfr. K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in *Sämtliche Schriften*, vol. 8, Metzler, Stuttgart 1984, pp. 61-71.

⁵ K. Löwith, *Les implications politiques* cit., p. 347.

⁶ Cfr. V. Farías, *Heidegger et le nazisme*, trad. del testo spagnolo e tedesco di M. Benarroch, J.-B. Grasset, Verdier, Paris 1987, p. 52 [ed. it. *Heidegger e il nazismo* (ed. riveduta, corretta e accresciuta dall'autore), Bollati Boringhieri, Torino 1988, p. 43].

⁷ «einen bestimmten Kreis», «Dabei merken sie nicht, wie scharf ich sie in der Kontrolle habe»; M. Heidegger, in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, a cura di W. Biemel, H. Saner, Klostermann, Frankfurt am Main 1990, p. 17 [trad. it. *Lettere 1920-1963*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 7].

⁸ «Schwarmgeister (Theosophen...) Georgeaner und ähnl»; M. Heidegger, *ivi*, p. 19 [trad. it. *ivi*, p. 9].

⁹ Lettera di M. Heidegger a K. Jaspers del 14 luglio 1923, *ivi*, p. 41 [trad. it. *ivi*, p. 31].

¹⁰ «die Schar der Heideggerschen Elite, die ihn begleitete»; Toni Cassirer citata in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962, p. 8.

¹¹ «je organischer und konkreter und unauffälliger der Umsturz sich vollzieht, um so nachhaltiger und sicherer wird er sein»; M. Heidegger, in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963* cit., p. 42 [trad. it. cit., p. 32].

¹² «einer unsichtbaren Gemeinschaft», *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

¹³ Lettera di M. Heidegger a K. Löwith del 19 agosto 1921, cit. in J.A. Barash, *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, PUF, Paris 1995, p. 80.

¹⁴ La conferenza aveva come tema "Oswald Spengler e la sua opera *Il tramonto dell'Occidente*"; cfr. M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963* cit., p. 221 [trad. it. cit., p. 209]. Oggi possiamo valutare la notevole importanza dell'influenza di Spengler sulla concezione heideggeriana della politica; cfr. par.

9.3.

¹⁵ W. Dilthey, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg. 1877-1897*, Niemeyer, Halle am Donau 1923 [trad. it. *Carteggio 1877-1897. Paul Yorck von Wartenburg, Wilhem Dilthey*, a cura di F. Donadio, Guida, Napoli 1983].

¹⁶ *Ivi*, p. 254 [trad. it. *ivi*, p. 359, modificata].

¹⁷ [Insieme a Paul Kluckhohn].

¹⁸ [Cfr. par. 1.4].

¹⁹ M. Heidegger, *Les Conférences de Cassel (1925)*, a cura di J.-C. Gens, Vrin, Paris 2003, p. 116 [ed. or. *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV-21.IV.1925)*, a cura di F. Rodi, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992-93, vol. 8, pp. 143-177; trad. it. *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo: 10 conferenze tenute a Kassel dal 16 al 21 aprile 1925*, a cura di F. Donadio, Guida, Napoli 2001, p. 32].

²⁰ *Ivi*, p. 154 [trad. it. *ivi*, p. 17].

²¹ L.F. Clauß, *Die nordische Seele. Artung, Prägung, Ausdruck*, Niemeyer, Halle am Donau 1923.

²² Cfr. M. Heidegger, *Les Conférences de Cassel* cit., p. 179 [trad. it. cit., p. 34].

²³ Cfr. lettera di M. Heidegger a E. Rothacker dell'11 agosto 1934, in *Martin Heidegger und die Anfänge der "Deutschen Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte". Eine Dokumentation*, a cura di J.W. Storck, T. Kiesel, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* cit., pp. 181-224; cfr. qui.

²⁴ Cfr. E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, in *Handbuch der philosophie*, vol. IV, *Staat und Geschichte*, a cura di A. Baeumler, M. Schröter, Oldenbourg, München-Berlin 1934, pp.

86, 108-109.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Les Conférences de Cassel* cit., pp. 204-206 [trad. it. cit., p. 55].

²⁶ *Ivi*, p. 202 [trad. it. *ivi*, p. 52].

²⁷ *Ivi*, p. 148 [trad. it. *ivi*, p. 13].

²⁸ *Ivi*, p. 206 [trad. it. *ivi*, p. 55].

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 19578, § 10 (46). Se quella di Emmanuel Martineau pubblicata nel 1985, fuori commercio ed esaurita, resta la più leggibile, nessuna traduzione francese completa di *Essere e tempo* evita l'uso di numerosi neologismi, anche quando Heidegger usa termini correnti. Le nostre citazioni sono quindi ritradotte dal tedesco [In Italia, sino al 2006 è esistita una sola traduzione di *Essere e tempo*, realizzata nel 1953 da Pietro Chiodi (Bocca, poi Longanesi), rivista più volte dallo stesso Chiodi e successivamente, nel 2005, da Franco Volpi. Nel 2006 se n'è aggiunta una seconda, di Alfredo Marini nella collana "I Meridiani" di Mondadori (con testo e paginazione originali a fronte), che presenta differenze notevoli rispetto alla precedente. Considerate tali differenze e data la precisazione dell'Autore, la nostra scelta è stata quella di tradurre in italiano la sua traduzione francese delle citazioni tratte da *Sein und Zeit*, riportando in nota il numero del paragrafo e tra parentesi la pagina dell'edizione tedesca citata, che coincide con quella utilizzata dall'edizione italiana Mondadori].

³⁰ Cfr. *ivi*, § 38 (178).

³¹ Cfr. *ivi*, § 25 (119, 118).

³² «Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist [...] ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des [...] Ich»; *ivi*, § 27 (130).

³³ «Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann»; *ivi*, § 74 (384).

³⁴ [La condizione del *Si*, descritta nel § 27, è intesa da Heidegger come quotidianità «inautentica», in cui l'esserci si disperde in ciò che comunemente *si* pensa, *si* dice, *si* fa].

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 42 (197).

³⁶ C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Akademie Verlag, Berlin 2002, p. 1054. Citiamo quest'opera per alcune informazioni su dati di fatto che fornisce, senza approvare in alcun modo la sua linea d'interpretazione apertamente revisionista esplicitamente ripresa da Heidegger ed Ernst Nolte, che sarà oggetto della necessaria trattazione al momento opportuno; cfr. cap. 9 qui.

³⁷ Cfr. GA 90, pp. 44, 187 (*Zu Ernst Jünger*).

³⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 7 (38).

³⁹ Cfr. *ivi*, § 8 (40).

⁴⁰ J. Habermas, *Martin Heidegger, l'œuvre et l'engagement*, Cerf, Paris 1988, p. 21.

⁴¹ «der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt»; M. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 10 (46).

⁴² Cfr. *ivi*, § 18 (89).

⁴³ [Cfr. par. 4.1].

⁴⁴ «Die Weisheit etwa eines Heidegger: 'Was ich denke, das sage ich, wenn ich Ordinarius bin', hat mir in der Jugend gefehlt, und heute ist es zu spät»; lettera di L.F. Clauß a E. Rothacker del 1° dicembre 1954 (Archivio Rothacker di Bonn), cit. in V. Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, p. 131.

⁴⁵ «Zusammen mit dem Husserl-Schüler L.F. Clauß beschäftigte Becker sich früh mit der Rassenlehre»; C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie* cit., pp. 268-269.

⁴⁶ «Er sei dann gottgläubig 'im Sinne Goethes und

Hölderlins' geworden»; *ibidem*. Per inciso, il modo in cui Tilitzki associa a questo proposito Goethe e Hölderlin sembrerebbe problematico, visto che sappiamo che Heidegger e l'estrema destra tedesca li dissociano; cfr. par. 9.11.

⁴⁷ Heidegger ha però conservato, come sottolineerà ampiamente a partire dal 1945, la più discreta nota su Husserl alla pagina 38; cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 7 (38).

⁴⁸ «entscheidende Ruf des Schicksals»; L.F. Clauß, *Die nordische Seele* cit., pp. 121-122.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 122.

⁵⁰ «einen Boden zu finden, auf dem sich eine neue Gemeinschaft des Verstehens gründen läßt»; *ivi*, p. 124.

⁵¹ *Ivi*, p. 146.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 216.

⁵³ *Ivi*, p. 234.

⁵⁴ *Ivi*, p. 163, nota 1.

⁵⁵ C. Essner, *Le dogme nordique des races*, in É. Conte, C. Essner, *La Quête de la race, une anthropologie du nazisme*, Hachette, Paris 1995, p. 77 [trad. it. *Il dogma nordico della razza*, in *Culti di sangue. Antropologia del nazismo*, Carocci, Roma 2004, pp. 62-63].

⁵⁶ Cfr. cap. 9 qui pp. 375-376.

⁵⁷ Cfr. E. Rothacker, *Gedanken über Martin Heidegger*, Bouvier, Bonn 1973.

⁵⁸ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 42 (197).

⁵⁹ Cfr. C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie* cit., pp. 931-932.

⁶⁰ E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie* cit., p. 86.

⁶¹ «die Welt, in der ein Mensch lebt, steht in einer strengen Wechselbeziehung zu seinem Sein»; *ivi*, p. 108.

⁶² «Eben hierüber entbrennen Lebenskämpfe. Wir haben nicht je unsere Welt, wir behaupten unsere Welten»; *ivi*, p. 109.

⁶³ «Die existentielle Reduktion. Rasse und Volksgeist»; *ivi*, p. 132.

⁶⁴ «Der letzte Motor des geschichtlichen Lebens ist ein existentieller: er ist nicht denkbar ohne den Antrieb der emotionalen Kräfte, sei es der Dranghaft und spontan aus der Tiefe des Seins quellenden, sei es der reaktiven der Angst und bloßen Lebensbehauptung»; *ivi*, p. 133.

⁶⁵ «Auf gar keinen Fall darf die gute Rasse zum Faulbett selbstzufriedener Langköpfe werden und zu einer Unterschätzung der Zucht menschlicher Haltung und Erziehung. Gute Rasse ist historisch wie persönlich eine höchst verantwortungsvolle Aufgabe, deren Lösung auch verfehlt werden kann. Unsere heute reichlich verklärten germanischen Vorfahren wurden durch den relativ größeren Prozentsatz nordischen Blutes, durch das sie sich vor dem heutigen deutschen Durchschnitt auszeichnen, nur wenig vor den Gefahren der Trunksucht, des Spiels, und vor allem ständiger innerer Uneinigkeit bewahrt. Die entscheidenden Schritte zur deutschen Einheit sind offensichtlich nicht der nordischen Rasse, die in Skandinavien reiner ist, sondern dem 'Preußischen Geiste' und dem Geist der NSDAP zu verdanken, d.h. beide Male erkämpften Lebensstilen, Erziehungsprodukten, die, freilich aus dem Geiste nordischer Überlieferungen gezeugt, dennoch aus einem, mit Güntherschen Maßstäben gemessen, rassisch sehr fragwürdigem Rohstoff geformt waren»; *ivi*, p. 138.

⁶⁶ Nella vulgata della dottrina razziale nazista, gli ebrei sono indicati come la *langköpfige Rasse*; cfr. V. Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre* cit., pp. 52, 135.

⁶⁷ Cfr. C. Essner, *Le dogme nordique des races* cit., p. 106 [trad. it. cit., p. 74].

⁶⁸ Sul significato razziale dell'«atteggiamento» in Rothacker cfr. le analisi decisive di V. Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre* cit., pp. 47-49.

⁶⁹ «Inzwischen hat der Sieg der nationalen Revolution mit der Aufrichtung des dritten Reiches zugleich ein neues Bild des Menschen aufgerichtet. Die Vollendung und Verwirklichung

dieses Bildes ist die weltgeschichtliche Aufgabe des deutschen Volkes. – Was dem Mitlebenden aber einen Ruf zur Tat bedeutet, muß dem Geschichtsphilosophen zur Probe aufs Exempel dienen. Die Grundbegriffe müssen am jüngsten Geschehen dieselbe Bestätigung finden, wie am vergangenen: eine neue Haltung zur Welt als der tragende Kern eines neuen Geschehens; aus dem Blickpunkt der neuen Haltung neu sich erschließende Bedeutsamkeiten; gerundet zu einer neuen 'Welt' und ihrem Korrelat, einem neuen Lebensideal; dies Ideal, lebensgeboren als Ausdruck einer Stellungnahme zur Welt, lebensbezogen; solche neue Haltung, nicht 'von selbst' entstanden, verwirklicht wie durch Naturereignisse, kein 'organisches' Geschehen und keine utopische Konstruktion, sondern aus einer bestimmten geschichtlichen Lage geboren und unter Opfern errungen und erkämpft, innerlich und äußerlich; durch Gesetz gegen Widerstände, feindliche Haltungen und absterbende Welten»; *ivi*, p. 145.

⁷⁰ «Liegt in dieser Sammlung alles Geschehens in der Mitte eines neuen Lebensstils und Lebensideals die Bestätigung unserer geschichtsphilosophischen Grundauffassung, so mögen zuletzt noch die hauptsächlichsten, im Rahmen dieses Lebensstils um Rang und Anteil ringenden Leitgedanken unserer Staat und Volk erneuernden Bewegung nach ihrem Beitrag zur theoretischen Auffassung des geschichtlichen Lebens befragt werden. Da ist zunächst die neue Wertung des Staatsgedankens, politisch stärkstens zu betonen in einem so spät staatlich geeinten und staatlich so wenig disziplinierten Volke wie dem deutschen zumal des Westens. Leitgedanke und also Verpflichtung zu langjähriger 'politischer Erziehung', Bildung und Schulung der jungen Generation; als Gegenspiel tief verankerter liberalistischer Läßlichkeiten völlig unentbehrlich und unbedingt stark zu halten; um der stilistischen Formung und Straffung willen, im Hegelschen wie im antiken Sinne mit größtem Pathos zu beseelen»; *ivi*, pp. 145-

⁷¹ Sullo «stile», cfr. GA 16, p. 201 [trad. it. *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, a cura di N. Curcio, Il Melangolo, Genova 2005, p. 188]; sull'«atteggiamento», cfr. *ivi*, p. 208 [trad. it. *ivi*, p. 193] e le nostre analisi, cap. 3 qui e qui.

⁷² E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie* cit., p. 137.

⁷³ Il senso razziale della parola *Eigenart* è indiscutibile nel contesto del discorso di Rothacker, in cui «l'educazione nazionale» è subordinata al «pensiero della razza».

⁷⁴ «Woraus mit der Instinktsicherheit des großen Staatsmanns Adolf Hitler die Folgerung gezogen hat, indem sein Lebensbuch der Idee der Volksgemeinschaft die erste Stelle in der Reihenfolge der politischen Werte anweist. Dem Volke in dem zweifachen Sinne, der schon im Volksbegriffe Herders angelegt war: Volk als tragender Grund einer echten nationalen Gemeinschaft und dem Geiste nationaler Eigenart. Also nationalsozialistisch, wenn national deutsch, und wenn Sozialismus Volksverbundenheit bedeutet. Wenn dieser soziale Gesichtspunkt heute aus vielen Gründen im Vordergrund der praktischen Innenpolitik und ihrer Ideologie steht, oft bis hart an die Grenze der Jüngerschen Apotheose des 'Arbeiters' als der einziger volksund staatsbildenden Schicht, so wäre eine betont 'nationale Erziehung' berufen, neben der 'politischen Erziehung' und 'sozialen Erziehung' einer bewußten Kulturpolitik den dritten unentbehrlichen Leitgedanken zu stellen»; E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie* cit., p. 146.

⁷⁵ «Neben Staatsgedanke, Deutschtumsgedanke, Volksgedanke steht als wesentlicher Bestandteil aller zugleich der Rassegedanke»; *ibidem*.

⁷⁶ Rothacker rimanda qui in nota al "Völkischer Beobachter", 245, 2 settembre 1933.

⁷⁷ «Zunächst fällt die Spannung der Rasseidee zur Idee des Staates ins Auge, dessen Rahmen durch eine Normierung des

Handelns an einem Gemeinschaftsbewußtsein, das noch die Volks-, Sprach-, Sitte- und Geschichtsgemeinschaft hinausreicht, vollends gesprengt zu werden droht. Das eigentliche Gewicht der übrigen politischen Konsequenzen des Rassegedankens liegt aber vor allem in seinem unzerstörbar aristokratischen Charakter. Daß dieser Zug zunächst mit dem Führergedanken in besonders glücklichem Einklang steht, bedarf kaum näherer Begründung. Und ebenso zu dem von A. Rosenberg besonders verdienstlich betonten und mit dem Rassebewußtsein verknüpften Prinzip der Ehre. In tiefgreifenden Spannungen aber befinden sich beide im Rassegedanken vereinten Ideen reinrassiger Abstammung (Gobineau) wie 'gute Rasse' im Sinne der hochqualifizierten Zuchtrasse (H. St. Chamberlain) mit allen Verkleidungsformen der Demokratie und Massenherrschaft, als unvermeidlicher Begünstigungen eines rassischen Erbgutes, dessen Durchschnittsniveau mit der Zunahme der Zahl stetig sinken muß. Nach den streng biologischen Kriterien der Rassenlehre selbst ist eben im Mittel das nordisch-fälische Blut einerseits, das ostische andererseits sozial ebenso ungleich verteilt wie die Ergebnisse sozial wertvoller Züchtungen erblicher Begabungen. In diesem Sinne beseitigt die von Adolf Hitler in Nürnberg stark unterstrichene Verlegung des Edelrassigen aus dem ausschließlich somatischen in die dem nordischen Erbanteil entsprechende 'heroische Gesinnung' und Weltanschauung ebenso eine gewisse politische Verlegenheit, wie das baltische Pathos des 'Charakters' und der 'Persönlichkeit' in A. Rosenbergs 'Mythus des 20. Jahrhunderts'. Hier wären zugleich Beispiele dafür zu finden, wie divergierende Ideen als solche in praktisch ergriffenen neuen Idealbildern einen fruchtbaren Ausgleich zu finden vermögen. Wobei allerdings vor allem der ganze Inbegriff aller Maßnahmen und Ideen zur 'Nationalpolitischen Erziehung' mit Bewußtsein in das denkbar engste Ergänzungsverhältnis zur Rasseidee gebracht werden

müssen. Ein rassistisch befriedigender Bevölkerungsdurchschnitt ist in dem Rassegemisch einzelner deutscher Stämme erreichbar nur durch die energischste Unterstützung aller eugenischen Maßnahmen durch Formung und Zucht des im äußeren und inneren noch knetbaren jugendlichen Menschen-materials im Geiste der rassistisch besten Bestandteile seiner Erbmassen. Man kann den ererbten Prozentsatz nordischen und fälischen Blutes durch bewußte erzieherische Zucht im nordisch-fälischen Geiste in seiner phänotypischen Auswirkung ganz offensichtlich fördern»; E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, pp. 147-148.

⁷⁸ Cfr. C. Essner, *Le dogme nordique des races* cit. [trad. it. cit.].

⁷⁹ «Indem der Nationalsozialismus die ihrer Veranlagung nach dieser Weltanschauung gehörenden Menschen erfaßt und in eine organische Gemeinschaft bringt, wird er zur Partei derjenigen, die eigentlich ihrem Wesen nach einer bestimmten Rasse zuzusprechen sind. Nationalsozialismus ist heroische Weltanschauung»; A. Hitler, *Aus der großen Rede des Führers am Nürnberger Parteitag 1933*, in Ch. Köhn-Behrens, *Was ist Rasse? Gespräche mit den größten deutschen Forschern der Gegenwart*, Eher-Verlag, München 1934, p. 17.

⁸⁰ «Sehr geehrter Herr Rothacker! Für Ihre freundliche Aufforderung zu einem Vortrag danke ich Ihnen sehr. Wir haben jedoch vom 26 Oktober im Schwarzwald ein Lager für die philologischen und naturwissenschaftlichen Fachschaften, dessen Leitung ich übernommen habe. [...] Für die Übersendung Ihrer '*Geschichtsphilosophie*' danke ich Ihnen vielmals. Soweit ich jetzt sehe, machen Sie für den Aufbau des Ganzen einen fruchtbaren Ansatz. Die 'Haltung' trifft eine wesentliche Mitte geschichtlichen Seins, wenn sie nicht 'psychologisch' mißdeutet wird. Es ist schade, daß ihre Arbeit zu sehr im Rahmen des Handbuches versteckt bleibt. Meine Rundfunkrede '*Warum bleiben wir in der Provinz?*' lasse ich demnächst privatim noch einmal drucken; Sie sind für ein Exemplar bereits vorgemerkt.

Mit Interesse höre ich von den 'Neuen Deutschen Forschungen'. Ich hätte dafür gleich zwei Arbeiten [...]. Besteht eine Möglichkeit, diese Arbeiten in der Sammlung unterzubringen? Oder ist das Ganze noch nicht so weit? Heil Hitler! Ihr Heidegger»; lettera di M. Heidegger a E. Rothacker dell'11 agosto 1934, in *Martin Heidegger und die Anfänge* cit., pp. 223-224.

⁸¹ «die Verwurzelung der Existenz in der Behauptung völkischen Lebens auf dieser Erde»; E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie* cit., p. 149.

⁸² «Ob Sie wohl kämen? Ich würde mich sehr freuen»; M. Heidegger, in *Martin Heidegger und die Anfänge* cit., p. 225.

⁸³ G. Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?*, intervista con M. Geffrath, trad. di C. David, Allia, Paris 2001, pp. 18-20.

⁸⁴ «Da kam natürlich das Verhältnis zum Volkstum, zur Natur, aber auch zur Jugendbewegung zum Ausdruck. Das Wort 'völkisch' stand ihm sehr nahe. [...] Ein Romantizismus hielt ihn an 'Blut und Boden' fest»; M. Müller, *Ein Gespräch mit Max Müller*, in B. Martin, G. Schramm, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, Rombach, Freiburg im Breisgau 2001, pp. 81, 85.

⁸⁵ H.-G. Gadamer, *Entretien de Hans-Georg Gadamer avec Philippe Forget et Jacques Le Rider du 18 avril 1981*, in *Entretiens avec "Le Monde"*, vol. 1, *Philosophies*, La Découverte-"Le Monde", Paris 1984, p. 237.

⁸⁶ La pagina del diario di Hermann Mörchen è stata resa pubblica in una trasmissione radiofonica del 22 gennaio 1989, e questa testimonianza è riportata da Otto Pöggeler; cfr. O. Pöggeler, *Praktische Philosophie als Antwort an Heidegger*, in B. Martin, *Martin Heidegger und das Dritte Reich. Ein Kompendium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, p. 84.

⁸⁷ Cfr. T. Kisiel, *In the Middle of Heidegger's Three Concepts of the Political*, in *Heidegger and Practical Philosophy*, a cura di

F. Raffoul, D. Pettigrew, State University of New York Press, Albany 2002, p. 143.

⁸⁸ GA 16, p. 835 [trad. it. cit., p. 733].

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 839 [trad. it. *ivi*, p. 736].

⁹⁰ Lettera di M. Heidegger a E. Blochmann del 22 giugno 1932, in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di J.W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989, p. 52 [trad. it. *Carteggio 1918-1969*, a cura di R. Brusotti, Il Melangolo, Genova 1991, p. 90].

⁹¹ Lettera di M. Heidegger a E. Blochmann del 30 marzo 1933, *ivi*, p. 60 [trad. it. *ivi*, p. 101].

⁹² «Wir wissen, daß Martin Heidegger in seinem hohen Verantwortungsbewußtsein, in seiner Sorge um das Schicksal und die Zukunft des deutschen Menschen mitten im Herzen unserer herrlichen Bewegung stand, wir wissen auch, daß er aus seiner deutschen Gesinnung niemals ein Hehl machte und daß er seit Jahren die Partei Adolf Hitlers in ihrem schweren Ringen um Sein und Macht aufs wirksamste unterstützte, daß er stets bereit war, für Deutschlands heilige Sache Opfer zu bringen, und daß ein Nationalsozialist niemals vergebens bei ihm anpochte»; in “Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens”, 3 maggio 1933, p. 2, cit. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 23.

⁹³ Cfr. C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie* cit., pp. 191-192.

⁹⁴ Lettera di M. Heidegger a E. Blochmann del 25 maggio 1932, in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969* cit., p. 50 [trad. it. cit., p. 86].

⁹⁵ Lettera di M. Heidegger ad A. Baeumler, cit. in M. Baeumler, H. Brunträger, H. Kurzke, *Thomas Mann und Alfred Baeumler. Eine Dokumentation*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989, p. 242.

⁹⁶ [Espressione entrata nell'uso comune per indicare i roghi di libri. Deriva da una procedura in uso nella tradizione

dell'Inquisizione spagnola, nella quale il condannato che non dava mostra di pentimento veniva bruciato sul rogo].

⁹⁷ Lettera di M. Heidegger a K. Jaspers del 14 luglio 1923, in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963* cit., p. 41 [trad. it. cit., p. 31].

⁹⁸ «Er war äußerst freundlich und landsmannschaftlich»; lettera di M. Heidegger a K. Jaspers del 6 marzo 1928, *ivi*, p. 90 [trad. it. *ivi*, p. 78].

⁹⁹ «Was ich in meinem Zeugnis nur indirekt andeuten konnte, darf ich hier deutlicher sagen. Es geht um nichts Geringeres als um die unaufschiebbare Besinnung darauf, daß wir vor der Wahl stehen, unserem deutschen Geistesleben wieder echte bodenständige Kräfte und Erzieher zuzuführen oder es der wachsenden Verjudung im weiteren und engeren Sinne endgültig auszuliefern. Wir werden den Weg nur zurückfinden, wenn wir imstande sind, ohne Hetze und unfruchtbare Auseinandersetzung frischen Kräfte zur Entfaltung zu verhelfen»; lettera di M. Heidegger a V. Schworer, cit. in U. Sieg, *Die Verjudung des deutschen Geistes. Ein unbekannter Brief Heideggers*, in "Die Zeit", 52, 22 dicembre 1989, p. 50. Questo brano è parzialmente citato e commentato anche nella notevole opera di H. Ott, *Laubhüttenfest 1940. Warum Therese Loewy einsam sterben mußte*, Herder, Freiburg im Breisgau 1994, p. 33, in cui lo storico di Friburgo torna a occuparsi dell'antisemitismo di Heidegger. La lettera a Schworer è tradotta integralmente in francese da N. Tertulian, *Histoire de l'être et révolution politique*, in "Les Temps modernes", 523, febbraio 1990, pp. 124-125: qui citiamo la sua traduzione, modificata.

¹⁰⁰ A. Hitler, *Mein Kampf*, Eher-Verlag, München 1932¹¹, p. 184.

¹⁰¹ [Per rendere la differenza evidenziata dall'Autore tra i due termini *Verjudung* e *Judaisierung* in epoca nazista, nell'ambito del contenuto antisemitico comune a entrambi

abbiamo scelto di tradurli rispettivamente come «giudaizzazione» ed «ebraizzazione», tenendo presente la sfumatura dispregiativa del termine «giudeo» nell'italiano comunemente parlato].

¹⁰² «der geistige Kampf gegen die Judaisierung der abendländischen Welt»; H. Heyse, *Idee und Existenz*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1935, p. 112.

¹⁰³ GA 16, p. 68 [trad. it. cit., p. 63].

¹⁰⁴ Cfr. N. Kapferer, *Die Nazifizierung der Philosophie an der Universität Breslau, 1933-1945*, Lit, Münster 2001, pp. 28-30.

¹⁰⁵ «Das Buch soll eben, wie das Vorwort ausdrücklich sagt, eine 'Einführung in die Philosophie der Gegenwart' sein. Dergleichen Unternehmen, die jetzt aus dem Boden schießen, sind mehr rein literarischer und verlegerischer Natur – aber keine ernsthaften wissenschaftlichen Notwendigkeiten und Aufgaben. Und so fehlt denn diesem Buch, ebenso wie dem gleichgearteten des Frankfurter Privatdozenten Heinemann, jede Substanz und alles Schwergewicht. [...] Es erübrigt sich, daß ich weiter auf das Buch hier eingehe, weil es überhaupt nicht in die Klasse der Veröffentlichungen gehört, die als Qualifikationsbeweis für eine Professur in Frage kommen»; M. Heidegger cit. *ivi*, p. 29.

¹⁰⁶ Cfr. par. 6.5.

¹⁰⁷ «Solche Literatur kommt für eine ernsthafte Auseinandersetzung nicht in Frage. M. wird immer geschickt über das gerade Moderne zu reden wissen, er wird aber nie das Schwergewicht aufbringen, mit wirklichen Fragen in die Aufgaben der Philosophie einzugreifen. Diese Art von Philosophiedozenten ist unser Ruin»; M. Heidegger, in N. Kapferer, *Die Nazifizierung der Philosophie* cit., p. 30.

¹⁰⁸ Abbiamo già visto, con la discussione sulla sua lettera a Schwoerer, che Heidegger prima del 1933 si guarda bene dall'esprimere esplicitamente il suo antisemitismo.

¹⁰⁹ Lettera di M. Heidegger a E. Blochmann del 25 maggio

1932, in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969* cit., p. 50 [trad. it. cit., pp. 86-87].

¹¹⁰ «Freiburg, den 25. Juni 1933. Sehr verehrte Herr Einhauser! Ich entspreche gern Ihrem Wunsche und gebe Ihnen im Folgenden mein Urteil. Hönigswald kommt aus der Schule des Neukantianismus, der eine Philosophie vertreten hat, die dem Liberalismus auf den Leib zugeschnitten ist. Das Wesen des Menschen wurde da aufgelöst in ein freischwebendes Bewußtsein überhaupt und dieses schließlich verdünnt zu einer allgemein logischen Weltvernunft. Auf diesem Weg wurde unter scheinbar streng wissenschaftlicher philosophischer Begründung der Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhaften Überlieferung seiner Herkunft aus Boden und Blut. Damit zusammen ging eine bewußte Zurückdrängung jedes metaphysischen Fragens, und der Mensch galt nur noch als Diener einer indifferenten, allgemeinen Weltkultur. Aus dieser Grundeinstellung sind die Schriften und offensichtlich auch die ganze Vorlesungstätigkeit Hönigswalds erwachsen. Es kommt aber hinzu, daß nun gerade Hönigswald die Gedanken des Neukantianismus mit einem besonders gefährlichen Scharfsinn und einer leerlaufenden Dialektik verficht. Die Gefahr besteht vor allem darin, daß dieses Treiben den Eindruck höchster Sachlichkeit und strenger Wissenschaft erweckt und bereits viele junge Menschen getäuscht und irregeführt hat. Ich muß auch heute noch die Berufung dieses Mannes an die Universität München als einen Skandal bezeichnen, der nur darin seine Erklärung findet, daß das katholische System solche Leute, die scheinbar weltanschaulich indifferent sind, mit Vorliebe bevorzugt, weil sie gegenüber den eigenen Bestrebungen ungefährlich und in der bekannten Weise 'objektiv-liberal' sind. [...] Heil Hitler! Ihr sehr ergebener. Heidegger»; lettera pubblicata da C. Schorcht, *Philosophie an den bayerischen Universitäten 1933-1945*, Fischer, Erlangen 1990, p. 161; ripreso in

GA 16, pp. 132-133 [trad. it. cit., pp. 124-125, modificata].

¹¹¹ M. Heidegger, *Les Conférences de Cassel* cit., pp. 208-209 [trad. it. cit., p. 57]; cfr. *Sein und Zeit* cit., § 77 (401).

¹¹² «Gleichzeitig bohrt München, dort ist ein Ordinariat frei. Es hätte den Vorteil des großen Wirkungskreises und wäre nicht so abgelegen wie es heute Freiburg ist. Die Möglichkeit, an Hitler heranzukommen und dgl»; lettera di M. Heidegger a E. Blochmann del 19 settembre 1933, in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969* cit., p. 74 [trad. it. cit., p. 122].

¹¹³ «die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens»; GA 36/37, p. 89.

Capitolo secondo

Heidegger, la «messa in riga» e il nuovo diritto degli studenti

Prima di affrontare la realtà dell'insegnamento di Heidegger attraverso le conferenze, i corsi e i seminari da poco pubblicati, o anche inediti, è importante prendere coscienza del fatto che la sua influenza non si è propagata solo per mezzo dell'insegnamento, ma anche tramite l'azione, sia pubblica e manifesta nel caso delle sue attività da rettore, sia molto più discreta e nascosta, come si percepisce dalle allusioni presenti in alcune lettere e dall'intensità dei legami intrecciati a lungo con le corporazioni di studenti nazisti o con i responsabili governativi dei ministeri di Berlino, Monaco e Karlsruhe. Certamente ci vorrebbe un intero volume per analizzare appieno tutte le attività e le relazioni di Heidegger, a cominciare dalle fonti d'archivio disponibili in Germania e dalla corrispondenza ancora inedita, ma si tratterebbe di un lavoro da storico, non da filosofo, e dunque non è l'obiettivo del nostro libro. Tuttavia ci è sembrato indispensabile proporre un chiarimento complessivo sull'attività di Heidegger nel quadro della «messa in riga generale» (*allgemeine Gleichschaltung*¹) realizzata dal nazismo nel 1933, dopo la presa del potere. Saremo così sufficientemente avvertiti da non trascurare in seguito il fatto che, quando Heidegger nei suoi testi prende posizione su nozioni come il lavoro, la libertà, il diritto, lo Stato, la propaganda o l'annientamento del nemico, non si tratta di concezioni intellettuali e teoriche, bensì di prescrizioni e direttive destinate a tradursi in azione.

Il ritratto ufficiale del rettore Heidegger riporta la didascalia: Nel corso della messa in riga [*Gleichschaltung*]

generale il professore Dr. Martin Heidegger è stato eletto rettore dell'Università di Friburgo il 21 aprile 1933².

Il suo avvento al rettorato si inserisce quindi del tutto ufficialmente nel quadro della *Gleichschaltung* nazista, che si fonda sul coordinamento globale di tutto il Reich e costituisce la maturazione di un lungo processo, la cui linea guida – come dimostrato nettamente dall'interpretazione di Carl Schmitt³ – è in primo luogo razziale. Innanzitutto furono allontanati i «non ariani» dalla funzione pubblica e in particolare dall'università, per assicurare l'«omogeneità razziale» (*Gleichartigkeit*) del corpo dello Stato, preludio alla discriminazione che più compiutamente verrà realizzata nel 1935 con le leggi di Norimberga. Inoltre si trattò di generalizzare l'introduzione del *Führerprinzip*⁴ all'interno delle istituzioni del Reich, incluse le università.

Che il rettorato di Heidegger sia parte integrante di questo processo si rende evidente a diversi livelli, che è indispensabile considerare singolarmente al fine di non edulcorare la realtà e di comprendere invece fino a che punto la sua azione politica nella *Gleichschaltung* sia stata intensa e decisiva. Hugo Ott e Bernd Martin hanno già apportato utili chiarimenti al riguardo, ma molti aspetti dell'operato di Heidegger hanno bisogno di essere maggiormente messi in luce.

2.1 L'approvazione della nuova legislazione antisemita da parte di Heidegger

Heidegger assunse le funzioni di rettore dell'Università di Friburgo dopo esser stato eletto, il 21 aprile 1933, da un corpo insegnante che aveva appena subito l'esclusione di tutti i professori ebrei⁵. Le università del Reich, infatti, hanno da poco applicato la sinistra Legge per la ricostituzione delle professioni pubbliche (*Gesetz zur Wiederherstellung des*

Berufsbeamtentums) del 7 aprile 1933, detta anche GWB. La «messa in riga» dell'università inizia con questa legge, che revoca d'ufficio i professori «non ariani».

In questo contesto nazionale, il Baden, che comprende le università di Heidelberg e di Friburgo, è sottoposto a una legislazione se possibile ancor più feroce, con il decreto sugli ebrei badenesi (*badischer Judenerlaß*) promulgato il 6 aprile 1933 dal suo commissario del Reich, il *Gauleiter* Robert Wagner: mentre il GWB al capitolo 3 escludeva dal provvedimento i veterani che avevano combattuto al fronte nella Grande Guerra, il decreto badenese del 6 aprile non ammetteva alcuna eccezione.

Il 14 aprile 1933, Edmund Husserl, professore emerito all'Università di Friburgo, si vede ritirare la status di emerito e revocare l'incarico. L'assistente di Heidegger, Werner Brock, viene ugualmente destituito in quanto per metà ebreo e a Kiel, dove insegna diritto, spetta la stessa sorte a Gerhart Husserl, figlio del filosofo, veterano del 1914-18. Fu principalmente perché non ammetteva un tale stato di fatto che il precedente rettore di Friburgo, il professor Wilhelm von Möllendorf, aveva rassegnato le sue dimissioni nel giro di due settimane. Heidegger, assumendo il rettorato meno di dieci giorni dopo la revoca di Husserl, accetta quindi questa situazione, e oggettivamente non si conosce alcuna sua protesta contro la sospensione del suo antico maestro o del suo assistente⁶.

In questo quadro, le discussioni per sapere se Heidegger abbia proibito o meno a Husserl l'accesso al seminario di filosofia e alla biblioteca dell'università eludono il punto essenziale, dal momento che, assumendo la funzione il 23 aprile, due giorni dopo essere stato eletto, egli ratifica di fatto una situazione in cui Husserl è escluso dall'università.

Inoltre, e questo è un punto eccessivamente trascurato, i termini con cui Heidegger e sua moglie si esprimeranno a proposito di questa legge nei giorni e nelle settimane successive

dimostrano che l'approvano interamente. Il 29 aprile, due giorni prima dell'adesione pubblica di Heidegger all'NSDAP, Elfride Heidegger indirizza a Malvine Husserl, a proprio nome ma anche a quello del marito⁷, una lettera solenne e compassata in cui redige il bilancio di tutto ciò che gli Heidegger devono alla coppia Husserl, il che dà alla missiva l'aspetto di una lettera d'addio. Senza una sola parola per quello che Husserl ha appena subito, Elfride si limita a ricordare la situazione dei loro figli:

Ma a tutto ciò si aggiunge anche la profonda gratitudine nei confronti della disponibilità al sacrificio dei Vostri figli, ed è solo nello spirito di questa nuova legge (dura, ma ragionevole dal punto di vista tedesco) che noi dichiariamo fedeltà – senza restrizioni e con profondo e sincero rispetto – a coloro che anche con l'azione hanno dichiarato fedeltà al nostro popolo tedesco nell'ora dell'estrema necessità⁸.

Vediamo così Elfride Heidegger, in una lettera scritta anche a nome di suo marito, qualificare la legge discriminatoria che revoca gli incarichi ai funzionari «non ariani» come «dura», certo, ma «ragionevole» dal «punto di vista tedesco». Valutazione inquietante, testimonia il profondo antisemitismo dei coniugi Heidegger e significa chiaramente che, per loro, i cittadini ebrei tedeschi sospesi dalla legge del Reich hitleriano non possono più rivendicare il «punto di vista tedesco» che si presume giustifichi la loro sospensione. Quanto a quel «ragionevole», esso annuncia alla lettera la tesi revisionista di Nolte, che parla di «nucleo razionale» dell'antisemitismo hitleriano⁹. Inoltre, Elfride Heidegger ci tiene a precisare che, riconoscendo la «disponibilità al sacrificio» dei figli di Husserl impegnati sul fronte durante la Grande Guerra, lei si allinea alla legge del Reich che nell'articolo 3 fa un'eccezione per i combattenti feriti al fronte.

Quando nel 1988 Hugo Ott pubblicò la sua opera su Heidegger, non disponeva ancora del testo integrale di questa lettera, ma solo di quanto Malvine Husserl diceva a proposito di

essa in una propria lettera privata del 2 maggio 1933, e di quanto ne aveva tradotto Frédéric de Towarnicki nel 1945-46 per “Les Temps modernes”, in un articolo che costituisce una difesa di Heidegger sollecitata da Heidegger stesso, in cui Towarnicki non faceva parola di questo passaggio. Nella Postfazione del 1992 alla seconda edizione del suo libro – inedita in francese [e anche in italiano] – Hugo Ott fu in grado di fornire la prima edizione completa della lettera, nella versione copiata da Towarnicki nell’inverno del 1945 dal testo originale conservato da Elfride Heidegger¹⁰. Lo storico di Friburgo indica che «il testo tra parentesi è barrato molto energicamente, probabilmente dalla stessa Elfride Heidegger che, nell’autunno del 1945, non considerava più opportuno questo passaggio»¹¹.

Quando otto anni più tardi Hermann Heidegger ripubblica la lettera nel volume 16 dell’opera detta ‘integrale’, sopprime il testo tra parentesi senza inserire alcuna nota esplicativa a piè di pagina. Solo nelle notazioni ai testi riportate a fine volume, dove verosimilmente ben pochi lettori andranno a leggerla, la frase ricompare cancellata con una linea orizzontale¹². Qui Hermann afferma che Elfride l’avrebbe depennata non nel 1945, ma fin dall’aprile 1933. Una perizia sulla lettera e sugli inchiostri permetterebbe forse di determinare quando questo brano fu effettivamente cancellato¹³, ma quand’anche Elfride Heidegger non avesse mantenuto questo passaggio nella lettera inviata, noi oggi sappiamo che espresse di suo pugno l’approvazione della nuova legislazione antisemita da parte della coppia Heidegger, e che non volle affermare nulla che non fosse «nello spirito» di quella legge razzista.

D’altronde ne troviamo un’esplicita approvazione, stilata questa volta da Heidegger stesso, in una lettera ufficiale inviata al consigliere ministeriale Eugen Fehrle il 12 luglio 1933, nella quale Heidegger intercede a favore di due professori ebrei di fama internazionale: il filologo Eduard Fraenkel e il chimico ungherese Georg von Hevesy, che riceverà il premio Nobel nel

1943. Fraenkel verrà destituito lo stesso, mentre von Hevesy, il cui status è diverso in quanto non è cittadino del Reich, beneficerà di una breve proroga. Ebbene, questa lettera non consente comunque di mettere in dubbio l'antisemitismo di Heidegger, in quanto le argomentazioni addotte vertono unicamente sull'inconveniente, per la reputazione internazionale dell'università tedesca tra i «circoli non ebrei all'estero», di sospendere dall'insegnamento scienziati di tale fama. Poco gli importa dunque cosa di quelle misure di esclusione possano pensare, all'estero, i circoli 'ebrei'. E oggi sappiamo che in un rapporto segreto redatto il 16 dicembre 1933 per screditare un altro professore, Eduard Baumgarten, egli tira in ballo l'argomento della sua frequentazione con l'«ebreo Fraenkel [...] attualmente esonerato»¹⁴. Questi fatti ci mostrano che Heidegger aveva il senso della realtà: sapeva giocare su più tavoli e in politica non era affatto quell'ingenuo che ha voluto far credere di essere dopo la guerra per tentare di discolarsi. Inoltre, e questo è il punto essenziale, nella sua lettera a Fehrle non manca di precisare che egli agisce

nella piena consapevolezza della necessità dell'indispensabile attuazione della Legge sulla ricostituzione delle professioni pubbliche¹⁵.

Heidegger, quindi, approva esplicitamente la nuova legislazione antisemita e lo fa nella maniera più marcata, poiché niente lo obbligava a insistere aggiungendo gli aggettivi «piena» e «indispensabile».

Precisiamo che, giuridicamente, la legge del Reich prevarrà sul decreto del *Gauleiter* Wagner, cosicché all'inizio di maggio Brock e Husserl saranno provvisoriamente reintegrati. Tuttavia si tratta solo di un rinvio: Brock sarà definitivamente escluso dalla funzione pubblica lo stesso anno e dovrà lasciare la Germania – senza la minima protesta da parte del rettore –, mentre Husserl perderà di nuovo il suo titolo di professore emerito e sarà anch'egli escluso dall'università in applicazione

delle leggi di Norimberga. Quanto a Heidegger, lungi dal prendere la benché minima distanza dal *Gauleiter* Wagner, il 9 maggio 1933 gli invia un caloroso telegramma di congratulazioni che conclude «con un *Sieg Heil* che testimonia la nostra comune lotta»¹⁶. Il telegramma è pubblicato lo stesso giorno nel giornale nazista di Friburgo “Der Alemanne”.

2.2 Il rettore Heidegger e l'introduzione del *Führerprinzip* nell'università

Se Heidegger non ha mai protestato contro un decreto in deroga alla norma generale, in vigore solo nel Baden, che colpiva tanto il suo antico maestro quanto il suo assistente, e se si è spinto sino ad approvare, in una lettera ufficiale, la legislazione antisemita emanata dal Reich hitleriano, egli si rivelerà anche un protagonista decisivo dell'applicazione del *Führerprinzip* nelle università del Baden, che costituisce uno dei principali elementi della *Gleichschaltung*. Questo fatto capitale prova come Heidegger non è solamente un nazista consenziente, come nel caso della legislazione razziale, ma è anche un nazista molto attivo, che persegue con successo uno scopo politico preciso.

Sia che si tratti del discorso di rettorato (che si apre e si chiude con l'evocazione della relazione *Führung-Gefolgschaft*¹⁷ e che respinge la «tanto decantata libertà accademica»¹⁸), oppure del ciclo di conferenze di fine giugno-inizi luglio 1933 nelle università di Friburgo, Heidelberg e Kiel (il cui apice è rappresentato da quella di Heidelberg del 30 giugno 1933, in cui nelle vesti di rettore egli afferma che l'università deve essere integrata nella comunità del popolo e congiunta allo Stato¹⁹), Heidegger, in collaborazione con Krieck all'epoca rettore di Francoforte, ha fatto campagna attiva affinché la costituzione accademica ancora in vigore venisse abrogata a vantaggio di una

costituzione che applicasse il *Führerprinzip* hitleriano.

Di fatto, questa nuova costituzione universitaria viene promulgata nel Baden il 21 agosto 1933, che diventa così l'unico fra i Länder del Reich ad avere una costituzione che impone il *Führerprinzip* in una data in cui né la Prussia, né la Baviera, né la Sassonia ne possedevano una. Tramite gli sforzi congiunti di Heidegger, di Krieck e naturalmente del *Gauleiter* Robert Wagner, le università del Baden si collocano quindi alla testa del 'movimento' e costituiscono un esempio che verrà seguito da tutto il Reich²⁰.

Concretamente, la nuova costituzione universitaria concepita secondo il *Führerprinzip* stabilisce che i presidi di facoltà non siano più eletti dal corpo insegnante, ma nominati direttamente dal rettore-*Führer*. Quanto allo stesso rettore, non sono più i docenti a eleggerlo bensì è designato dal Ministero. L'università perde quindi qualsiasi autonomia nei confronti del potere politico.

La nuova costituzione universitaria del Baden entra in vigore il 1° ottobre 1933. È il rettore-*Führer* che nomina dunque i presidi di facoltà e Heidegger, nonostante l'opposizione dei colleghi, assegna la presidenza della Facoltà di giurisprudenza al giovane Erik Wolf, un uomo che gli è fanaticamente attaccato e, come vedremo nei suoi scritti, è un propagandista entusiasta della dottrina razzista ed eugenetica del nazismo. Come scrive nel suo diario uno dei precedenti rettori dell'Università di Friburgo, Josef Sauer, all'indomani della promulgazione della nuova costituzione: «Questa è stata opera di Heidegger. '*Finis universitatum!*'»²¹.

Tale caustico commento di Sauer va oltre: alla data in cui è scritto, il 22 agosto, non può indicare l'applicazione da parte di Heidegger della nuova costituzione, poiché questa entrerà realmente in vigore solo il 1° ottobre 1933 con l'inizio del nuovo semestre accademico, ma la sua stessa elaborazione. Quale fu il ruolo di Heidegger in quella elaborazione? Sarebbero necessarie

ricerche d'archivio ancora più approfondite per poterlo stabilire con precisione, tuttavia è possibile evidenziare alcuni punti.

Innanzitutto ricordiamo l'importanza del già citato telegramma di Heidegger al *Gauleiter* Wagner, che dimostra la solidarietà del rettore di Friburgo con le decisioni del Ministero di Karlsruhe: la «comune lotta» di cui parla Heidegger ha come scopo la realizzazione della *Gleichschaltung*.

In più, l'introduzione del *Führerprinzip* nell'università non è per Heidegger un compito solo locale e limitato al Baden: essa riguarda l'intero Reich. Questa dimensione nazionale dell'attività di Heidegger è dimostrata da numerosi fatti e documenti, e rivela a quale livello della scala gerarchica egli si collochi, nonché l'importanza degli appoggi di cui beneficia non solo a Karlsruhe, ma anche a Berlino. La prima conferma è una lettera inviata a «tutte le università tedesche» il 3 luglio 1933, che forse troppo compromettente non viene inclusa da Hermann Heidegger nel volume 16 dell'edizione detta 'integrale'. La lettera riguarda la subordinazione del cancelliere dell'università al potere del rettore: il secondo articolo della costituzione universitaria del Baden, relativo ai diritti del rettore, stabilisce che il rettore-*Führer* ha il diritto di nominare, per tutta la durata del suo mandato, un cancelliere da lui scelto nel corpo docenti dell'università²². Ai sensi di questo articolo, il rettore non ha più alcuna autorità universitaria al di sopra della propria, visto che ormai anche il cancelliere dipende da lui. L'articolo rende quindi il rettore il vero *Führer* dell'università. Ebbene, Heidegger anticipa di quasi due mesi questa nuova costituzione. Infatti il 27 giugno 1933, con un decreto speciale emesso dal Ministero di Karlsruhe in suo favore, egli riceve il diritto di nominare direttamente il cancelliere, e non solo applica immediatamente questo decreto nominando cancelliere Julius Wilser, professore di geologia, ma il 3 luglio invia una circolare a tutte le università tedesche per metterle al corrente della situazione:

A tutte le università tedesche
Il Signor Ministro della Cultura, dell'Educazione e della Giustizia mi ha dato il potere, con ordinanza del 27 giugno 1933, e per la durata del mio rettorato, di nominare un cancelliere nel corpo professori dell'università per assistermi. La determinazione del campo di attività del cancelliere è stata affidata a me. Tra i suoi compiti, spetta al cancelliere firmare «per procura» del rettore; la mia responsabilità nella conduzione degli affari dell'università rimane dunque intatta²³.

Vediamo con quale insistenza Heidegger sottolinea il fatto che il cancelliere dell'università è ormai subordinato a lui, sicché la sua responsabilità di rettore nella *Führung* degli affari universitari resta intatta. Ed egli, attraverso la sua lettera, presenta questa situazione come modello per l'intera università tedesca.

Così, grazie a questo decreto personalmente emanato dal Ministero a favore del rettore Heidegger, la prima parziale introduzione del *Führerprinzip* nell'università è già compiuta dalla fine del giugno 1933. La costituzione del 21 agosto, con il suo primo articolo che specifica che «il rettore è il *Führer* dell'Università», non farà dunque che sancire uno stato di fatto già parzialmente acquisito a Friburgo.

Un altro scritto di Heidegger è ugualmente rivelatore della dimensione nazionale della sua azione. Il 24 agosto 1933 egli trasmette a tutto il corpo docente dell'Università di Friburgo il testo della nuova costituzione, accompagnato da una lettera dove afferma, in particolare, quanto segue:

Con ciò è creato il primo fondamento per l'edificazione interna dell'università conformemente al nuovo compito globale dell'educazione scientifica²⁴.

Ebbene, la nuova costituzione contiene un preambolo generale in cui è detto chiaramente che si tratta del primo passo di un'impresa che ha come obiettivo l'intero Reich:

Il rinnovamento completo delle università tedesche può

essere ottenuto solo se la riforma delle università verrà intrapresa in tutto il Reich in maniera unitaria e globale²⁵.

Questa frase è completamente nello spirito di Heidegger. Chiedersi se egli non sia stato il diretto ispiratore della nuova costituzione universitaria, se non addirittura l'estensore, non è dunque una questione priva di fondamento.

2.3 Le nomine di Heidegger a Berlino e a Monaco e la sua reputazione di estremista politico

La dimensione nazionale dell'azione di Heidegger è confermata dal fatto che non appena viene promulgata la costituzione universitaria per il Baden, nei primi giorni del settembre 1933, egli è chiamato a ricoprire una cattedra in due importanti università: quella di Berlino e quella di Monaco. È il ministro dell'Educazione del Reich in persona, Bernhard Rust, a nominare Heidegger a Berlino, precisando la sua motivazione politica in una lettera datata 7 settembre, indirizzata alla Facoltà di filosofia di Berlino e controfirmata dal segretario di Stato Wilhelm Stuckart. Rust scrive:

L'offerta rivolta a Heidegger risponde all'esigenza di realizzare la riforma universitaria e risulta indispensabile per ragioni di Stato²⁶.

Le motivazioni sono quindi del tutto esplicite, e Heidegger stesso indica a Elisabeth Blochmann, in una lettera del 5 settembre 1933, che il giorno prima ha «ricevuto un'offerta da Berlino per una cattedra – 'collegata a un incarico politico'»²⁷.

Su Berlino Heidegger esita a lungo. In base ai termini della nuova costituzione, il 1° ottobre 1933 egli è ufficialmente nominato (e non più eletto) rettore dell'Università di Friburgo dal Ministero di Karlsruhe. È solo allora che decide di rimanere là, accettando una nomina che consacra l'introduzione del *Führerprinzip* nell'università e fa di lui il primo rettore-*Führer*

della nuova Germania. L'indomani, egli stende un laconico abbozzo di comunicato destinato ai professori della sua università, in cui esprime nettamente le proprie intenzioni:

Non andrò a Berlino, ma è nella nostra università che tenterò di dare una autentica e tangibile realtà alle possibilità offerte dal nuovo regolamento costituzionale provvisorio del Baden, al fine di preparare così l'edificazione unitaria della futura costituzione globale di tutta l'università tedesca. In conformità con gli auspici degli organi governativi di Berlino, continuerò a mantenere il più stretto contatto con il lavoro lì svolto²⁸.

La decisione di restare a Friburgo quindi non costituisce affatto, nella sua mente, un tirarsi indietro rispetto all'azione d'insieme che intende esercitare a livello del Reich. Lo stile *völkisch* e contadino del suo intervento radiofonico *Perché restiamo in provincia?*²⁹ (poi pubblicato il 7 marzo 1934 dal giornale nazista di Friburgo "Der Alemanne"), in cui Heidegger non parla che del suo rifugio di Todtnauberg e dei contadini della sua Heimat, maschera la realtà delle sue intenzioni politiche e della sua attività a livello del Reich. L'applicazione nel Baden della nuova costituzione rappresenta ai suoi occhi un inizio e un modello per la «messa in riga» (o *Gleichschaltung*) generale alla quale continua a lavorare. L'ultima frase del comunicato è assolutamente esplicita: non solo Heidegger beneficia del sostegno delle istituzioni governative di Berlino, ma continuerà a collaborare con loro il più strettamente possibile.

La corrispondenza con Elisabeth Blochmann ci fornisce in proposito qualche precisazione: l'insegnamento a Berlino sarebbe stato «cosa secondaria», in quanto ciò che ci si aspettava da lui era che guidasse «il corpo docente prussiano»³⁰. Tuttavia Heidegger è cauto: egli teme che il lavoro si limiti alla Prussia, mentre lui intende operare in tutto il Reich. Preferisce esporre il suo progetto per un «Istituto superiore per la

formazione dei docenti universitari» che, anche dopo il suo rifiuto di andare a Berlino, « *là ha buone prospettive*»³¹. Egli precisa che sta parlando di questo progetto «in confidenza»³² e non dice nient'altro, ma si può comunque intuire di cosa si tratta: ora che la *Gleichschaltung* si sta realizzando e che il *Führerprinzip*, in gran parte grazie alla sua attività, è stato introdotto nell'università, ciò che manca sono «degli uomini capaci»³³. La preoccupazione di Heidegger, come dei nazionalsocialisti responsabili dell'istruzione (il ministro Rust, il segretario di Stato Wilhelm Stuckart eccetera), è quella di trovare e formare gli uomini in grado di diventare i *Führer* delle istituzioni «messe in riga». Si inserisce in questo contesto il fatto che egli sia l'ideatore dei «campi scientifici», che realizza a partire dall'ottobre del 1933 e per i quali sono selezionati i più «idonei» secondo i criteri nazisti³⁴. Lo stesso vale per i corsi di educazione politica destinati a creare, secondo le sue parole, una nuova «nobiltà» per il III Reich, corsi che terrà nell'inverno 1933-34 in un seminario per studenti avanzati³⁵.

D'altra parte il piano di Heidegger si colloca certamente tra i progetti delle scuole superiori di formazione politica, tra i quali possiamo citare quello ideato nell'aprile 1933 da Joachim Haupt, persona vicina a Heidegger e consigliere del ministro Rust: gli Istituti di educazione nazional-politica (*Nationalpolitische Erziehungsanstalten*), detti anche NAPOLAS. Un anno dopo, nell'agosto 1934, su richiesta di Stuckart Heidegger elaborerà un progetto per una Scuola di professori del Reich il cui testo, come vedremo, questa volta è stato conservato.

Le condizioni della proposta di nomina di Heidegger a Monaco e il modo in cui egli risponde, sono ugualmente molto istruttivi. Questa volta si tratta di sostituire il professor Hönigswald, contro il quale Heidegger aveva prodotto un rapporto pieno di veleno. La decisione in favore di Heidegger non proviene dalla Facoltà, bensì dal ministro bavarese della Cultura, Schemm, e dalla *Deutsche Studentenschaft*

[Corporazione degli studenti tedeschi] di Monaco. Questa nomina solleva un angolo del velo steso sui legami intessuti da Heidegger con gli ambienti nazionalsocialisti di Monaco, sia nel governo della Baviera che nelle associazioni degli studenti nazisti. La decisione del ministro Schemm, infatti, «si basava su conversazioni avute in precedenza con Heidegger»³⁶. Quanto alla *Deutsche Studentenschaft*, essa aveva agito d'anticipo: in una lettera datata 29 luglio 1933, quando Hönigswald non era ancora stato destituito, un certo Karl Gegenbach aveva reclamato a nome della *Deutsche Studentenschaft* la sostituzione di Hönigswald con Heidegger, sulla base dell'argomentazione che «quest'ultimo si era fatto un nome tanto come filosofo quanto come campione del nazionalsocialismo»³⁷.

All'epoca, Monaco è ancora la città in cui Hitler soggiorna più frequentemente, e quando Heidegger valuta se accettare il posto, questo appare ai suoi occhi un motivo fondamentale per farlo. Abbiamo già citato la lettera del 19 settembre 1933 a Elisabeth Blochmann, in cui egli fa riferimento alla «possibilità di avvicinarsi a Hitler» a Monaco. Anche la sua prima risposta a Einhauser si riferisce a Hitler:

Non sono ancora vincolato, ma quello che so è che, prescindendo da qualsiasi considerazione personale, devo scegliere l'incarico che mi permetta di servire al meglio l'opera di Adolf Hitler³⁸.

Servire l'opera di Hitler, poter all'occorrenza avvicinarlo più facilmente: questo è ciò che più motiva Heidegger in quel periodo. Tuttavia, se beneficia dell'appoggio delle corporazioni di studenti nazisti e delle più alte istituzioni di Berlino come di Monaco, non incontra lo stesso favore tra i docenti universitari. La commissione costituitasi a Monaco per preparare la successione del professor Hönigswald, infatti, stima che Heidegger non sarebbe adatto per un'università di quel rango. E così conclude:

La Facoltà vorrebbe anche non trascurare il fatto che gli effetti pedagogici della sua filosofia potrebbero rivelarsi inferiori agli effetti ispiratori, e che in particolare i giovani studenti potrebbero più facilmente lasciarsi inebriare dal linguaggio estatico piuttosto che formarsi attraverso i contenuti profondi difficilmente afferrabili di quella stessa filosofia³⁹.

Inoltre, secondo i termini riportati nel verbale della seduta che riuniva i professori ordinari della Facoltà di filosofia di Monaco il 26 settembre 1933, Heidegger «sarebbe politicamente troppo estremo per la Facoltà» e, «con espressioni del genere, gli studenti non si vedrebbero offerta alcuna filosofia»⁴⁰. Questo giudizio fa riflettere, in quanto mostra come a questa data la reputazione di Heidegger nell'università tedesca sia legata a tal punto all'estremismo del suo impegno politico che i suoi colleghi di Monaco non gli riconoscono la capacità di insegnare la filosofia.

2.4 L'azione «contro lo spirito non tedesco» e il nuovo diritto degli studenti

I sostenitori di Heidegger rimangono in netta minoranza all'interno del corpo docenti. Nel 1933, tra i 'filosofi', egli può contare solo su una piccola schiera di alleati come Baeumler, Krieck (che diventerà, nel 1934, il suo più feroce avversario) o Heyse. Inoltre Heidegger forma, insieme ad altri tre rettori ultranazisti⁴¹, una «sorta di gruppo di pressione» che lavora attivamente alla «messa in riga» dell'Associazione dei professori universitari – un aspetto già analizzato sul quale noi non torneremo⁴². Ciò che invece vogliamo ora approfondire è la natura e la portata delle relazioni tra Heidegger e le associazioni di studenti nazisti. È qui che scopriamo, infatti, uno dei lati più oscuri della sua attività.

Abbiamo visto che la *Gleichschaltung* nazista e hitleriana

persegue principalmente i due seguenti obiettivi, al contempo razziali e politici: escludere gli avversari politici e gli ebrei dalla comunità del popolo identificata con i tedeschi detti 'di stirpe', e introdurre in tutti i campi il *Führerprinzip*⁴³. La realizzazione di questi due obiettivi ha luogo in maniera pianificata e organizzata. Abbiamo già ricordato due momenti importanti della *Gleichschaltung*: la legge del 7 aprile 1933 per la «ricostituzione delle professioni pubbliche» e la legge del 21 agosto 1933 che introduce il *Führerprinzip* nelle università del Baden, e abbiamo anche mostrato come Heidegger abbia espresso il suo accordo riguardo all'una e partecipato attivamente alla preparazione, legittimazione e applicazione dell'altra. È ora necessario andare oltre e affrontare in questo contesto la realtà delle relazioni tra Heidegger e le associazioni di studenti nazisti. All'università, infatti, la *Gleichschaltung* si realizza sia sul piano giuridico, con le due leggi ricordate, sia attraverso le iniziative concertate degli studenti nazisti, che organizzano la delazione e il boicottaggio degli insegnanti «non ariani» o politicamente sospetti, obbligano le associazioni di studenti ebrei alla chiusura e preparano altre azioni antisemite.

Il 29 marzo 1933 il "Völkischer Beobachter" pubblica un proclama del *Führer* della NSDStB [*Nationalsozialistischer Deutscher Studentenbund*, Lega degli studenti tedeschi nazionalsocialisti] Oskar Stäbel, il quale, prima ancora dell'entrata in vigore delle nuove leggi antisemite, organizza il boicottaggio nei confronti degli insegnanti ebrei in tutte le università del Reich, esprimendosi in questi termini:

Tenuto conto della giudaizzazione quasi totale delle università tedesche, la Guida federale della Lega degli studenti nazionalsocialisti tedeschi, congiuntamente al Presidente degli studenti tedeschi, ha chiesto alle autorità competenti del Reich e dei Länder, come prima condizione per la trasformazione delle università tedesche, l'introduzione di un *numerus clausus* per gli ebrei, così come il totale allontanamento di tutti i professori e

assistenti ebrei dalle università tedesche. Inoltre, nel contesto delle misure di difesa della direzione del Partito del Reich, e in accordo con il Comitato centrale, vengono adottate le seguenti misure:

A decorrere dal 1° aprile 1933 saranno installati, davanti a tutte le aule dei corsi e dei seminari dei professori ebrei, dei presidi di studenti con il compito di mettere in guardia gli studenti tedeschi dal frequentare questi corsi e seminari, indicando che il professore in questione, in quanto ebreo, è legittimamente boicottato da tutti i tedeschi onesti.

Sorveglieranno l'esecuzione di questa misura le rispettive Guide dei gruppi universitari unitamente agli uomini delle SA e delle SS studentesche e in accordo con il Comitato d'azione locale⁴⁴.

A partire dal 12 aprile dello stesso anno, nelle università del Reich viene affisso un manifesto antisemita scritto in caratteri gotici rossi su fondo bianco. Si intitola *Contro lo spirito non tedesco (Wider den undeutschen Geist)*. Poco dopo, il 10 maggio, vengono accesi falò in tutto il Reich per gli autodafé delle opere che si presume rappresentino, per motivi razziali e politici, tale spirito non tedesco. A Berlino, Goebbels e Baeumler tengono un discorso davanti alle fiamme. A seconda delle città, questi roghi di libri si susseguono in maniera più o meno intensa per tutta la durata dei mesi di maggio e giugno 1933.

Le associazioni di studenti nazisti sono due, la cui rivalità si intensificherà fino alla crisi dell'agosto 1933: la prima è la *Deutsche Studentenschaft* (o DSt); la seconda è la citata *Nationalsozialistischer Deutscher Studentenbund* (o NSDStB), che ha come *Führer* Oskar Stäbel. Ufficialmente la prima associazione è subordinata alla seconda, ma nei fatti la *Deutsche Studentenschaft* vuol preservare la sua indipendenza, ed è quella che principalmente conduce l'azione «contro lo spirito non tedesco». La DSt, associazione «radicalmente antisemita e antimarxista», ha come *Führer* Gerhard Krüger, uno studente di filosofia «amico e addirittura intimo di Heidegger»⁴⁵, e come

«capo del servizio centrale di scienze politiche» Georg Plötner, con il quale Heidegger ha ugualmente legami particolarmente stretti.

Esiste infatti tutta una corrispondenza tra Plötner e il rettore Heidegger, che Hermann Heidegger si è ben guardato dal pubblicare nel volume 16 dell'opera detta 'integrale'. Il 24 aprile 1933, appena dopo aver assunto l'incarico, Heidegger indirizza a Plötner una lettera in cui gli propone di organizzare delle giornate di studio in cui riunire tutti i dirigenti della sezione scienze della DSt⁴⁶. A sua volta, Plötner invia a Heidegger una serie di lettere. Il 23 maggio gli scrive a proposito di quelle giornate, che si sarebbero effettivamente tenute a Berlino il 10 e l'11 luglio successivi con la partecipazione di tre 'filosofi': Alfred Baeumler, Joachim Haupt e Martin Heidegger. Il giorno seguente, in un'altra lettera Plötner gli riferisce di un articolo della "Deutsche Zeitung", in cui era stato pubblicato un documento interno della DSt che invitava gli studenti allo spionaggio e al boicottaggio degli insegnanti il cui incarico non poteva essere immediatamente revocato dallo Stato. Il 1° giugno Plötner gli scrive di nuovo, per informarlo dei contatti presi con Joachim Haupt e con Rudolf Stadelmann, storico, professore a Friburgo, particolarmente vicino a Heidegger e sul quale torneremo. Heidegger, dal canto suo, invia ancora a Plötner un telegramma il 3 giugno e una lettera il 9 luglio 1933.

È quindi incontestabile che Heidegger collabori attivamente con la *Deutsche Studentenschaft* nel corso di tutta la sua azione «contro lo spirito non tedesco». Stando così le cose, e contrariamente a quanto egli ha sostenuto nel 1945, non è possibile credere che avesse voluto proibire le due azioni principali della DSt: l'affissione del manifesto *Contro lo spirito non tedesco* e i roghi dei libri. Eppure era ancora possibile, finché c'era Hindenburg presidente, assumere pubblicamente una posizione critica. Secondo la testimonianza di Karl Löwith tre personalità accademiche di fama protestarono in Germania

durante l'azione «contro lo spirito non tedesco»: il rettore berlinese Kohlrausch, lo psicologo Köehler e il filosofo e pedagogo Spranger⁴⁷. Heidegger non lo fece. Al contrario, nelle sue lettere a Elisabeth Blochmann si beffò di Spranger con cattiveria.

Del resto le dichiarazioni di Heidegger rese dopo la guerra sono contraddittorie. Nel suo testo del 1945 *Il Rettorato*, le cui affermazioni sono state quasi tutte smentite dalle ricerche di Hugo Ott, egli ha sostenuto che il suo primo atto ufficiale come rettore fu vietare il manifesto; nel 1966, rilasciando l'intervista a "Der Spiegel", ha affermato al contrario che il divieto fu posto dal rettore von Möllendorf e che lui, dopo la sua elezione, lo avrebbe solo confermato oralmente ai rappresentanti degli studenti nazisti. Heidegger si è dunque prudentemente trincerato dietro un'affermazione inverificabile. Ebbene, osservando come la *Studentenschaft* dell'Università di Friburgo accoglie l'elezione di Heidegger in una dichiarazione pubblicata su "Der Alemanne" del 14 aprile 1933, e ripresa il 2 maggio nella "Freiburger Studentenzeitung", appare inverosimile che il nuovo rettore abbia manifestato una qualunque opposizione nei riguardi degli studenti nazisti. Leggiamo infatti:

I professori dell'Università di Friburgo hanno eletto Rettore, in sostituzione del professor von Möllendorf, il prof. Dr. Heidegger. Questa elezione si è svolta nel contesto della messa in riga generale (*allgemeinen Gleichschaltung*). Essa deve consentire un lavoro comune di tutti i ruoli dirigenziali in un clima di fiducia e di vicinanza. [...] Siamo convinti che il nuovo rettore sosterrà e promuoverà il lavoro degli studenti, che incorpora organicamente il nuovo diritto degli studenti nella costruzione dell'università. Gli studenti, da parte loro, conformemente al loro dovere, promettono al Rettore, in quanto *Führer* dell'università, di seguirlo e di collaborare.

Il Rettore uscente ha messo a disposizione la sua carica allo scopo di rendere possibile un più stretto lavoro comune tra le

cariche dirigenti. Questo sacrificio e la sua necessità sono cose che sappiamo apprezzare. [...]

La Corporazione degli studenti dell'Università di Friburgo⁴⁸

C'è poi un'altra prova che le dichiarazioni di Heidegger dopo la disfatta nazista non sono affidabili: sui roghi dei libri egli ha incontestabilmente mentito. Infatti le testimonianze di Ernesto Grassi e di Fribourgeois raccolte da Hugo Ott sono categoriche: come in tutto il Reich, anche a Friburgo ci sono stati roghi di libri⁴⁹. Inoltre, un articolo dell'epoca ricorda la «grande massa di libri» che è «già bruciata sull'Exerzierplatz» di Friburgo⁵⁰. E gli studenti nazisti dell'Università di Friburgo lanciarono il seguente appello:

La Corporazione degli studenti tedeschi è decisa a mettere in atto, fino all'annientamento totale, la lotta spirituale contro la decomposizione giudaico-marxista del popolo tedesco. Simbolo di questa lotta sarà il rogo pubblico, in data 10 maggio 1933, dei testi giudaico-marxisti. Tedeschi, riunitevi per questa lotta! Manifestate pubblicamente la prontezza comune alla lotta. [...] Il fuoco dell'annientamento diventerà allora la fiamma ardente della nostra lotta entusiasta per lo spirito tedesco, per le usanze tedesche e per i costumi tedeschi. La Corporazione degli studenti dell'Università di Friburgo. La Lega di combattimento per la cultura tedesca⁵¹

Sembra che questo non apparisse sufficiente alla gioventù nazista di Friburgo. Così, subito dopo che la massa di libri tacciati di «spirito non tedesco» fu distrutta dalle fiamme, la Lega di combattimento per la cultura tedesca (*Kampfbund für deutsche Kultur*) annunciò di nuovo, il 20 giugno 1933, un «autodafé simbolico della letteratura di lordura e sudiciume» (*symbolischer Verbrennungsakt von Schmutz- und Schundliteratur*)⁵². Originariamente previsto per il sabato 17 giugno 1933 sulla piazza della Cattedrale, il rogo simbolico viene rinviato al mercoledì successivo nello stadio dell'università, per la festa del Solstizio. Alla fine, sia la festa del Solstizio che il rogo

vengono spostati al sabato 24 giugno. Nello stadio dell'università, quella sera, Stadelmann e Heidegger tengono un discorso davanti al fuoco⁵³. Che la pioggia di nuovo presente abbia impedito o meno di bruciare materialmente i libri, per i partecipanti le fiamme davanti alle quali parlano Stadelmann e poi Heidegger hanno certamente il valore di un autodafé simbolico di libri «non tedeschi». Quando il rettore Heidegger esclama: «Fiamma, annunciaci, illuminaci, mostraci il cammino da cui non c'è più ritorno», egli non può ignorare il significato simbolico di questo rogo. Non è quindi negabile che Heidegger abbia partecipato a un rogo simbolizzante la distruzione dello spirito dichiarato «non tedesco».

Ma torniamo alle circostanze relative all'elaborazione del manifesto *Contro lo spirito non tedesco* e alla sua diffusione. La *Deutsche Studentenschaft* terminò di stilarlo già l'8 aprile 1933, e fu Baeumler, il 'filosofo' allora più vicino a Heidegger, a mettere per ultimo mano al testo prima che venisse diffuso in tutto il Reich a partire dal 12 aprile. In quel momento Heidegger non è ancora rettore, e quindi se l'affissione del manifesto venne vietata a Friburgo ciò fu possibile solo per intervento del rettore allora in carica von Möllendorf, come Heidegger alla fine confermerà in occasione della citata intervista a "Der Spiegel". Inoltre, come abbiamo mostrato, non è una lettera di proibizione del manifesto diffuso dalla DSt quella che Heidegger invia all'indomani dell'assunzione del suo incarico ma, completamente al contrario, una proposta di rafforzata collaborazione con la DSt sotto forma di giornate di studio a Berlino!

Basandoci su un fatto estremamente inquietante e non sufficientemente preso in considerazione finora, possiamo anche spingerci oltre. Ernst Forsthoff, uno dei più vicini allievi di Carl Schmitt, pubblicò nel 1938 la seconda edizione ampliata di un'opera intitolata *La Storia tedesca dal 1918 per documenti*. Sotto questo titolo apparentemente anodino, Forsthoff ha

raggruppato, classificato e commentato un insieme di documenti, estratti di leggi e frammenti di discorsi, che ricostruiscono con precisione l'avanzata dell'impresa nazista e hitleriana fino al 1936 circa. Ebbene, Forsthoff pubblica affiancati – in modo da poterli leggere uno a fronte dell'altro –, il manifesto antisemita dell'aprile 1933 e un lungo estratto del discorso di rettorato di Heidegger del maggio successivo, un estratto nel quale quest'ultimo elogia la *Deutsche Studentenschaft* nazista.

La presenza in quel libro di un ampio brano del discorso di rettorato di Heidegger e il modo in cui Forsthoff lo inserisce, sono fortemente indicativi. Innanzitutto si vede l'importanza ufficiale che viene riconosciuta al discorso di Heidegger nel 1938, in un'opera approvata dalla Commissione della stampa dell'NSDAP e presentata come destinata a figurare nella «bibliografia nazionalsocialista». Inoltre bisogna sottolineare che gli altri testi citati nel libro sono esclusivamente discorsi o scritti dello stesso Hitler, o dei più alti dignitari nazisti: Goebbels, Rosenberg, Darré, Streicher. Vi troviamo anche Mussolini, ma nessun'altra personalità universitaria è presente nell'opera oltre a Heidegger. Si tratta quindi della prova della sua eccezionale importanza politica, paragonabile, nello spirito di Forsthoff, a quella dei più alti dignitari del nazismo.

In più è importante precisare in quale sequenza di documenti compare il discorso di Heidegger. Nella sezione *Kulturpolitik*, a proposito della «politica universitaria» (*Hochschulpolitik*), troviamo in successione: due discorsi del rappresentante della *Deutsche Studentenschaft* Gerhard Krüger, la legge del 22 aprile 1932 sulla formazione delle associazioni di studenti, il discorso di Goebbels pronunciato in occasione del rogo degli «scritti non tedeschi» del 10 maggio 1933, il manifesto della corporazione degli studenti tedeschi *Contro lo spirito non tedesco*, l'estratto del discorso di rettorato di Martin Heidegger, infine un estratto del discorso pronunciato nel 1936 a

Heidelberg dal ministro dell'Agricoltura del III Reich, Walter Darré. Heidegger dunque figura in buona posizione... Inoltre vi ritroviamo il nome di Gerhard Krüger, che fin dal 1932 era intervenuto a nome della *Deutsche Studentenschaft* per rivendicare l'introduzione del *Führerprinzip* e l'applicazione del numero chiuso per gli ebrei all'università. Attraverso questi documenti vediamo quindi che la *Gleichschaltung* viene preparata per l'università sin dal 1932, e che la sua messa in atto, orchestrata in tutto il Reich, si realizza secondo una progressione nella quale il discorso di Heidegger gioca un ruolo determinante di accademica e 'spirituale' convalida dell'azione della *Studentenschaft* nazista.

È ora necessario menzionare, malgrado la sua abiezione, il contenuto del manifesto ripubblicato da Forsthoff accanto al discorso di Heidegger, cioè il manifesto della *Deutsche Studentenschaft*, costituito dalle seguenti dodici tesi:

Contro lo spirito non tedesco:

1. La lingua e la scrittura sono radicate nel popolo. Il popolo tedesco porta la responsabilità di far sì che la sua lingua e la sua scrittura siano l'espressione pura e non adulterata del suo esser-popolo (*Volkstum*).
2. Oggi, la contraddizione tra la scrittura e l'esser-popolo tedesco è diventata palese. Questa situazione è una vergogna!
3. È *da te* che dipende la purezza della lingua e dello scritto. Il tuo popolo ti ha affidato la lingua affinché tu la conservi fedelmente.
4. *Il nostro antagonista più pericoloso è l'ebreo, e colui che lo serve.*
5. L'ebreo non può pensare che in modo ebreo. Se scrive in tedesco, mente. Il Tedesco che scrive in tedesco ma pensa da ebreo, è un traditore.

Inoltre, lo studente che parla e scrive in modo non tedesco è

sconsiderato e diventa *infedele* al suo compito.

6. *Noi vogliamo estirpare la menzogna, vogliamo stigmatizzare il tradimento; non vogliamo per lo studente luoghi di assenza del pensiero, ma di disciplina (Zucht) e di educazione politica.*

7. Noi vogliamo proscrivere l'ebreo in quanto straniero e vogliamo assumere seriamente l'esser-popolo. Per questo noi *esigiamo* dalla censura che le opere ebraiche appaiano in lingua ebraica. Se vengono pubblicate in tedesco devono essere segnalate come traduzioni. Inoltre vanno presi seri provvedimenti contro il cattivo uso della scrittura tedesca. La scrittura tedesca è ormai disponibile per i Tedeschi. Lo spirito non tedesco deve essere eliminato dalle biblioteche pubbliche.

8. Noi *esigiamo* dallo studente tedesco che abbia la volontà e la capacità di conoscere e di decidere in maniera autonoma.

9. Noi *esigiamo* dallo studente tedesco che abbia la volontà e la capacità di mantenere pura la lingua tedesca.

10. Noi *esigiamo* dallo studente tedesco che abbia la volontà e la capacità di superare l'intellettualismo ebreo e i segni connessi di decadenza liberale nella vita spirituale tedesca.

11. *Noi esigiamo la selezione degli studenti e dei professori in funzione della loro assicurazione a che pensino secondo lo spirito tedesco.*

12. *Noi esigiamo che l'università tedesca sia il baluardo dell'esser-popolo tedesco e il terreno di battaglia intriso della forza dello spirito tedesco.*

La Corporazione degli studenti tedeschi⁵⁴

La violenza antisemita del testo non ha equivalenti, a quella data, negli scritti degli insegnanti nazisti. È solo dopo il 1935 che troveremo simili proposte in certi accademici nazisti, come ad esempio in Carl Schmitt, che nel seminario che organizzerà nel 1936 su *La scienza giuridica tedesca in lotta contro lo spirito ebraico*, raccomanderà le stesse misure

enunciate nelle tesi 5 e 7 del manifesto del 1933.

Che Forsthoff pubblichi uno di fronte all'altro le tesi della Corporazione degli studenti tedeschi e un ampio brano del discorso di rettorato di Heidegger induce il lettore a domandarsi se esista un legame tra i due testi e quale sia. È un dato di fatto che Heidegger, nel suo discorso, elogi insistentemente la *Deutsche Studentenschaft*, che cita in tre riprese. Ecco infatti come si esprime nel primo capoverso del brano ripubblicato da Forsthoff:

Il concetto di libertà degli studenti tedeschi [*deutsche Studenten*] viene ora ricondotto alla sua verità. E da questo concetto derivano per l'avvenire l'impegno e il servizio della Corporazione degli studenti tedeschi [*deutsche Studentenschaft*]⁵⁵.

E Forsthoff non riporta che la seconda metà del capoverso: nel testo completo, Heidegger mette ancora più nettamente l'accento sulla *Deutsche Studentenschaft*. Egli scrive infatti:

Dalla decisione della Corporazione degli studenti tedeschi [*deutsche Studentenschaft*], di sostenere il destino tedesco nel suo momento di massimo sconforto, proviene una volontà dell'essenza dell'università. Questa volontà è una volontà vera in quanto la Corporazione degli studenti tedeschi [*die deutsche Studentenschaft*], grazie al nuovo diritto degli studenti, pone se stessa al servizio della legge della propria essenza e così delimita e definisce, prima di ogni altra cosa, tale essenza⁵⁶.

Questa dichiarazione di Heidegger contiene un riferimento concreto e preciso che non ha sufficientemente attirato l'attenzione dei commentatori. Il riferimento encomiastico al «nuovo diritto degli studenti» che avrebbe permesso alla *Deutsche Studentenschaft* di 'delimitare la propria essenza', rimanda precisamente a una delle misure giuridiche più intollerabili della *Gleichschaltung* generale, e cioè la Legge contro l'eccedenza dell'organico nelle scuole e nelle università tedesche del 25 aprile 1933⁵⁷. Sotto questo eufemismo

amministrativo, il «nuovo diritto degli studenti» instaura in realtà un draconiano numero chiuso che limita all'1,5 la percentuale degli studenti ebrei ormai ammessi all'università. All'Università di Friburgo, il nuovo rettore Heidegger ha previsto di far entrare in vigore questo «nuovo diritto degli studenti» il 1° maggio 1933, in contemporanea con i festeggiamenti per il suo insediamento e con la sua adesione ufficiale all'NSDAP. Leggiamo infatti sul giornale nazista di Friburgo "Der Alemanne":

Il rettorato accademico dell'Università di Friburgo rende noto che: La proclamazione solenne del nuovo diritto degli studenti, prevista nelle università prussiane in data 1° maggio, sarà degnamente integrata ai *festeggiamenti della successione del rettorato* nella nostra Università, in cui l'avvicendamento del Rettore coincide con l'inizio del semestre estivo⁵⁸.

Inoltre, solo la Corporazione degli studenti tedeschi – interamente controllata dai nazisti e i cui dirigenti sono obbligatoriamente membri dell'NSDAP – è riconosciuta nel nuovo diritto come rappresentativa degli studenti. Pertanto l'associazione degli studenti ebrei Neo-Friburgia viene costretta a «sciogliersi»⁵⁹. Vediamo dunque che Heidegger approva apertamente questa legge antisemita, e il suo riferimento al «nuovo diritto degli studenti» indica indiscutibilmente in quale senso razzista e antisemita egli intenda l'espressione 'delimitare la propria essenza'.

D'altronde va aggiunto che ancora una volta il Baden ha dato prova di uno zelo particolare. Il 12 giugno 1933 si viene infatti a sapere che:

Il Ministero di Stato del Baden ha appena adottato un provvedimento di legge riguardante gli studenti, che stabilisce, all'articolo primo, che al momento dell'immatricolazione gli studenti dovranno fare una dichiarazione sul proprio onore che attesta che i loro genitori e nonni sono di ascendenza tedesca⁶⁰.

Se ora torniamo a osservare il contenuto del manifesto

della *Deutsche Studentenschaft*, notiamo che l'antisemitismo radicale che esprime ha in Heidegger equivalenti totalmente espliciti solo nei testi che egli si guarda bene dal rendere pubblici, come la già citata lettera del 1929 al consigliere Schwoerer. Però il programma di lotta per «la vita spirituale tedesca» e contro la «giudaizzazione» definito in quella lettera annuncia esattamente ciò che la *Deutsche Studentenschaft* mette in opera nella sua azione «contro lo spirito non tedesco». Inoltre, gli insistenti riferimenti delle dodici tesi alla lingua (*Sprache*) e al *Volkstum* coincidono con le posizioni stesse di Heidegger: nel suo discorso di rettorato egli parla dell'«uomo occidentale» che, «sulle fondamenta di un esser-popolo [*Volkstum*]» e «in forza della sua lingua [*Sprache*]», si erge per la prima volta contro l'essente nella sua totalità⁶¹.

Avremo l'occasione di ritrovare, in altri testi dello stesso periodo, l'importanza del riferimento al *Volkstum* in Heidegger, il quale, nel suo discorso del 6 maggio 1933 per l'immatricolazione degli studenti, arriverà a farne la «radice dello spirito»⁶². È quindi indiscutibile, e questo è un punto fondamentale, che il razzismo di quelle dodici tesi non è espresso in maniera «biologica», bensì è ricondotto in modo esclusivo al «popolo», alla «lingua» e allo «spirito», esattamente come in Heidegger. Quanto alla scrittura detta «tedesca» – cioè in caratteri gotici – non è inutile ricordare a questo proposito che Heidegger scelse deliberatamente di far pubblicare il suo discorso da un editore di Breslavia che stampava in caratteri gotici, mentre la raccolta nella quale esso sarebbe dovuto comparire continuava a essere stampata, sotto il III Reich, in caratteri latini⁶³.

Va inoltre segnalato che Forsthoff pubblicò ancora una volta, nel 1943, la terza edizione ampliata del suo libro, ora intitolato *Storia tedesca dal 1918 al 1938 per documenti*, in cui egli arriva quindi fino all'anno precedente la Seconda guerra mondiale. Il discorso di rettorato vi viene ugualmente citato

dopo le dodici tesi antisemite, ma Forsthoff aggiunge poco più avanti un discorso tenuto il 16 febbraio 1938 da Alfred Rosenberg, intitolato *Nazional-socialismo e formazione*, e Heidegger rimane dunque in buona compagnia. Bisogna aggiungere che né lui stesso né i suoi apologeti hanno mai fatto menzione, dopo il 1945, di queste due riedizioni parziali del suo discorso *L'autoaffermazione dell'università tedesca*...

Ci sono ancora molte incognite sull'attività reale di Heidegger. Sappiamo che ha beneficiato di un semestre sabbatico durante l'inverno 1932-33, per cui non tenne corsi fra luglio 1932 e l'inizio di maggio 1933. In questo lungo periodo non scrive nessun libro ma, come tiene a precisare a Elisabeth Blochmann, è impegnato per diverse settimane «anche per importanti faccende di Facoltà»⁶⁴. Sembra probabile che abbia coltivato in maniera discreta le sue relazioni con la *Deutsche Studentenschaft* e i suoi dirigenti Krüger e Plötner, visto che i 'filosofi' nazisti più impegnati partecipavano all'azione «contro lo spirito non tedesco». Abbiamo infatti visto che Baeumler aveva dato gli ultimi ritocchi al testo del manifesto, e guidato il corteo dei suoi studenti in uniforme delle SA per recarsi, dopo il suo corso, il 10 maggio 1933, all'autodafé di libri a Berlino e pronunciarvi un discorso. E tale notoria partecipazione di Baeumler all'azione antisemita degli studenti nazisti non ha affatto indotto Heidegger ad allentare gli stretti legami con lui nei mesi successivi. Quanto a Rothacker, egli fu per un periodo il capo del Servizio per la formazione del popolo (*Leiter der Abteilung Volksbildung*) presso il Ministero della Propaganda, e «l'uomo di collegamento tra Goebbels e l'azione studentesca contro lo spirito non tedesco»⁶⁵. Per ciò che riguarda lo stesso Heidegger, i suoi legami personali con Krüger, la sua corrispondenza con Plötner, e l'iniziativa di far organizzare le Giornate di Berlino, mostrano sufficientemente che, lungi dal manifestare la minima riserva, cooperava attivamente con gli autori della campagna antisemita. Si sa anche che egli ha inviato

il suo discorso di rettorato ai quattro principali capi della *Deutsche Studentenschaft*: Gerhard Krüger, Georg Plötner, Andreas Feikert e Hanskarl Leistritz, il quale aveva proclamato le «sentenze di fuoco» in occasione del rogo dei libri di Berlino⁶⁶.

In breve, dati i legami di affinità politica e di amicizia personale tra Heidegger e Baeumler da una parte, tra Heidegger e i rappresentanti della Corporazione degli studenti nazisti dall'altra, possiamo affermare che egli mantiene i più stretti legami di solidarietà con i principali protagonisti della campagna antisemita, e che il suo discorso di rettorato, con le prese di posizione esplicite e insistenti a favore della *Deutsche Studentenschaft* e l'elogio del nuovo diritto dello studente, esprime non solo il sostegno accademico pubblico e ufficiale del rettore Heidegger al movimento profondamente antisemita della Corporazione degli studenti nazisti, ma la volontà di apparire come colui che gli imprime la sua «direzione spirituale».

Note

¹ [Nel testo originale l'Autore osserva che, per il termine tedesco *Gleichschaltung*, «la lingua francese non ha un equivalente esatto: la traduzione abituale con *mise au pas* esprime la brutalità dell'impresa, ma il termine tedesco indica nello stesso tempo l'imposizione dell'uniformità, dell'omogeneità e della 'sincronizzazione'». Con la lingua italiana si ha un problema analogo, in quanto i termini usati, il più frequente è «allineamento», ne esprimono anch'essi solo parzialmente il senso. L'opera di *Gleichschaltung* indicava il complesso di azioni tese alla nazificazione della Germania, messe in atto nei mesi immediatamente successivi alla presa del

potere nel 1933. Un processo che, nella propaganda, aveva lo scopo di condurre la popolazione tedesca verso un maggior ordine rispetto a quello vigente nella precedente Repubblica di Weimar, laddove tale «ordine» era da intendersi anche in senso militare. Si trattava di un'omologazione dell'intera vita socio-politica di cui il Partito nazista era il motore assoluto, sincronizzando l'azione di tutte le istituzioni e, per mezzo di esse, di ogni singolo tedesco, allo scopo di preparare la nazione a una sorta di 'marcia coordinata'. Per meglio esprimere questo insieme di significati abbiamo scelto di utilizzare l'espressione «messa in riga». Nel rispetto dell'edizione originale utilizziamo questa espressione nei casi in cui l'Autore traduce il termine *Gleichschaltung* in lingua francese, adottando invece il termine tedesco nei casi in cui lo stesso Autore lo adotta].

² «Im Zuge der allgemeinen Gleichschaltung wurde Professor Dr. Martin Heidegger am 21. April 1933 zum Rektor der Universität Freiburg im Breisgau gewählt». La foto con la didascalia è stata ripubblicata in B. Martin, *Martin Heidegger und das Dritte Reich* cit., p. 232.

³ Cfr. par. 6.1.

⁴ [Il *Führerprinzip* (Principio del capo) si affermò nella Germania nazista nella forma espressa da Adolf Hitler nel *Mein Kampf*, strettamente collegata alla sua concezione razziale: nel cap. 4 della seconda parte egli afferma l'impossibilità dell'uguaglianza tanto tra razze quanto tra singoli esseri umani, sostenendo un «principio aristocratico» naturale in base al quale esistono individui cui spetta la guida della comunità razziale e il supremo e indiscusso comando su di essa. Chi contribuì fortemente alla legittimazione del *Führerprinzip* in campo giuridico fu Carl Schmitt, il quale, in difesa della posizione di Hitler riguardo alla strage della Notte dei lunghi coltelli del 30 giugno 1934 (cfr. cap. 3 nota 1), scrisse l'articolo *Il Führer custode del diritto. Sul discorso al Reichstag di Adolf Hitler del 13 luglio 1934* (*Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf*

Hitler vom 13. Juli 1934, pubblicato il 1° agosto successivo nell'autorevole e prestigiosa rivista "Deutsche Juristen-Zeitung", 39, 15, pp. 945-950). Il *Führerprinzip* venne applicato in tutti i campi: dalla politica all'economia, alla società, secondo una piramide gerarchica il cui vertice supremo era il *Führer* Adolf Hitler. All'interno del presente volume, il *Führerprinzip* è esaminato più volte in relazione ai vari autori citati; per quanto concerne la sua introduzione nell'università da parte di Heidegger, cfr. in particolare il cap. 5].

⁵ «su 93 professori, 13 vennero sospesi in quanto ebrei secondo il decreto A 7642»; H. Ott, *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34*, Teil I: *Die Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. durch Heidegger im April 1933*, in "Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsverein Schau-ins-Land", 102, 1983, p. 132.

⁶ Karl Jaspers, che aveva raccomandato Brock a Heidegger per succedere a Oskar Becker in qualità di assistente, precisa che «al momento dell'assunzione Heidegger ignorava questo particolare», cioè che il dottor Brock fosse ebreo; cfr. M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963* cit., p. 271 [trad. it. cit., p. 263].

⁷ «zugleich im Namen meines Mannes». La lettera è stata pubblicata da Hugo Ott nella Postfazione alla seconda edizione tedesca di *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt 1992, pp. 353-354 [La traduzione italiana esistente è stata realizzata dalla 1ª edizione tedesca del 1988, quindi non contiene la trattazione di questa lettera; cfr. *Martin Heidegger: sentieri biografici*, a cura di F. Cassinari, SugarCo, Milano 1990].

⁸ «zu all dem kommt aber noch die tiefe Dankbarkeit gegen die Opferbereitschaft Ihrer Söhne, und es ist ja nur im Sinne dieses neuen (harten, vom deutschen Standpunkt vernünftigen) Gesetzes, wenn wir uns bedingungslos und in aufrichtiger Ehrfurcht zu denen bekennen, die sich in der

Stunde der höchsten Not auch durch die Tat zu unserem deutschen Volk bekannt haben»; *ibidem*.

⁹ [Cfr. cap. 9 qui].

¹⁰ La copia era stata consegnata a Hugo Ott da Jean-Michel Palmier, autore della Postfazione all'edizione francese della monografia; cfr. H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, Payot, Paris 1990.

¹¹ «Der in Klammern stehende Text ist ziemlich stark durchgestrichen, wohl von Frau Heidegger selbst, die gerade diese Passage im Herbst 1945 nicht mehr für opportun angesehen hat»; H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* cit., p. 353.

¹² Cfr. GA 16, p. 787 [trad. it. cit., p. 698 (sezione *Delucidazioni e commenti*); la lettera è pubblicata a p. 81].

¹³ La lettera è andata bruciata nel 1940 ad Anversa, insieme ad altri documenti relativi a Husserl.

¹⁴ GA 16, p. 774 [trad. it. cit., p. 687]. Hermann Heidegger pubblica questa relazione solo alla fine del volume [e non secondo l'ordine cronologico in cui i testi sono pubblicati nella GA 16], come a metterne in dubbio l'autenticità. La relazione è invece conosciuta tramite due fonti diverse, e il riferimento all'«ebreo Fraenkel» figura in entrambe le copie.

¹⁵ «so tue ich das im vollen Bewußtsein von der Notwendigkeit der unabdingbaren Ausführung des Gesetzes zur Wiedereinstellung des Berufsbeamtentums»; *ivi*, p. 140 [trad. it. *ivi*, p. 132, modificata].

¹⁶ «mit einem kampfverbundenen Sieg Heil»; *ivi*, p. 99 [trad. it. *ivi*, p. 93, modificata].

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 107, 116 [trad. it. *ivi*, pp. 102, 109: l'espressione *Führung-Gefolgschaft* è resa nella traduzione italiana come «comunità» (o «comunità in lotta») di professori e studenti].

¹⁸ *Ivi*, p. 113 [trad. it. *ivi*, p. 107].

¹⁹ [Cfr. par. 3.3].

²⁰ Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger als Rektor der Universität*

Freiburg i. Br. 1933/34, Teil II: Die Zeit des Rektorats von Martin Heidegger (23 April 1933 bis 23 April 1934), in "Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsverein Schau-ins-Land", 103, 1984, p. 112.

²¹ «Das war Heideggers Werk. 'Finis universitatum!'; dal diario di J. Sauer, 22 agosto 1933 cit., *ibidem*.

²² Cfr. B. Martin, *Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933*, in B. Martin, G. Schramm, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik* cit., p. 181.

²³ «An sämtliche deutsche Hochschulen. Der Herr Minister des Kultus, des Unterrichts und der Justiz hat mich mit Erlaß vom 27. Juni 1933 ermächtigt, für die Dauer meines Rektorates aus der Dozentenschaft der Universität zu meiner Unterstützung einen Kanzler zu ernennen. Die Bestimmung des Aufgabenbereiches des Kanzlers ist mir überlassen worden. Der Kanzler hat innerhalb seiner Aufgaben 'im Auftrage' des Rektors zu zeichnen, meine Verantwortlichkeit für die Führung der Rektoratsgeschäfte bleibt hierdurch unberührt»; *ivi*, p. 167.

²⁴ «Es ist damit die erste Grundlage geschaffen für den inneren Ausbau der Universität entsprechend den neuen Gesamtaufgaben der wissenschaftlichen Erziehung»; *ivi*, p. 180.

²⁵ «Die völlige Erneuerung der deutschen Hochschulen kann nur erreicht werden, wenn die Hochschulreform einheitlich und umfassend im ganzen Reiche vorgenommen wird»; *ibidem*.

²⁶ «Die Berufung Heideggers steht im Zusammenhang mit der Durchführung der Hochschulreform und war aus staatspolitischen Erwägungen heraus erforderlich»; V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit., p. 178, modificata (ed. ted. *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt am Main 1989, p. 226) [ed. it. *Heidegger e il nazismo* cit., p. 173].

²⁷ «Gestern bekam ich einen Ruf nach Berlin – verbunden mit einem politischen Auftrag»; lettera di M. Heidegger a E. Blochmann del 5 settembre 1933, in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969* cit., p. 71 [trad. it. cit., p. 117].

²⁸ «Ich werde nicht nach Berlin gehen, sondern an unserer Universität versuchen, die durch die vorläufige neue Verfassungsregelung in Baden gegebenen Möglichkeiten zu einer echten und erprobten Wirklichkeit zu gestalten, und damit den einheitlichen Aufbau der künftigen gesamtdeutschen Hochschulverfassung vorzubereiten. Auf Wunsch der Berliner Regierungsstellen werde ich auch fernerhin engste Fühlung mit der dortigen Arbeit behalten»; in H. Ott, *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34*, Teil II cit., p. 113. Benché fondamentale per conoscere il vero stato d'animo di Martin Heidegger, questo testo non è pubblicato da Hermann Heidegger nel volume 16 dell'edizione detta 'integrale'.

²⁹ M. Heidegger, *Warum bleiben wir in der Provinz?*, in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 216-218; anche in GA 13, pp. 9-11.

³⁰ «Ich soll die preußische Dozentenschaft 'führen'»; lettera di M. Heidegger a E. Blochmann del 19 settembre 1933, in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969* cit., p. 121].

³¹ Lettera di M. Heidegger a E. Blochmann del 16 ottobre 1933, *ivi*, p. 76 (l'enfaticizzazione è di Heidegger) [trad. it. *ivi*, p. 126].

³² *Ibidem* [trad. it. *ibidem*].

³³ Secondo le parole della lettera di M. Heidegger a E. Blochmann del 30 agosto 1933, *ivi*, p. 69 [cfr. trad. it. *ivi*, pp. 115-117].

³⁴ Cfr. par. 3.2.

³⁵ Cfr. cap. 5.

³⁶ Ai decisivi colloqui del ministro Schemm con Heidegger si fa riferimento in una lettera del consigliere ministeriale Müller di Monaco al suo collega Fehrle del Ministero di Karlsruhe; cfr. V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit., p. 180 [ed. it. cit., p. 175].

³⁷ «dieser sowohl als Philosoph als auch als Vorkämpfer für den Nationalsozialismus einen Namen habe»; in C. Schorcht,

Philosophie an den bayerischen Universitäten 1933-1945 cit., p. 235.

³⁸ «Ich bin noch nicht gebunden, nur das weiß ich, daß ich unter Zurückstellung alles Persönlichen mich für die Aufgabe entscheiden muß, durch deren Erfüllung ich dem Werke Adolf Hitlers am besten dien»; *ivi*, p. 238.

³⁹ «Die Fakultät möchte auch das Bedenken nicht unterdrücken, daß die schulende Wirkung seiner Philosophie geringer sein könnte als die inspirierende, und daß besonders junge Studenten sich leichter an der ekstatischen Sprache berauschen als an den tiefen und nicht leicht fassbaren Inhalten derselben bilden würden»; lettera di M. Heidegger del 27 settembre 1933 al Ministero della Cultura della Baviera, *ivi*, p. 237.

⁴⁰ «er 'sei für die Fakultät politisch zu extrem' und 'mit solchen Phrasen könne den Studenten keine Philosophie geboten werden'»; *Protokoll über die Sitzung der Ordinarien*, 26 settembre 1933, *ivi*, p. 237.

⁴¹ Ernst Kriek (rettore di Francoforte), Friedrich Neumann (rettore di Gottinga), Lothar Wolf (rettore di Kiel).

⁴² Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* cit., p. 190 [trad. it. cit., p. 172].

⁴³ Si tratta anche di neutralizzare l'indipendenza dei Länder, ma questo non riguarda direttamente le università.

⁴⁴ «Im Hinblick auf die fast vollständige Verjudung der deutschen Hochschulen hat der Bundesführer des Nationalsozialistischen Deutschen Studentenbundes zusammen mit dem Vorsitz der Deutschen Studentenschaft bei den zuständigen Behörden des Reiches und der Länder die Einführung des numerus clausus für Juden, wie auch die restlose Entfernung sämtlicher jüdischer Dozenten und Assistenten von den deutschen Hochschulen als die erste Voraussetzung für die Umgestaltung der deutschen Hochschule gefordert. Weiterhin ergeht im Zusammenhang mit den Abwehrmaßnahmen der

Reichsparteileitung und im Einverständnis mit dem Zentralkomitee folgende Anordnung: Ab 1. April 1933 stehen vor den Hörsälen und Seminaren der jüdischen Professoren und Dozenten Posten der Studentenschaft, die die Aufgabe haben, die deutschen Studenten vor dem Besuch solcher Vorlesungen und Seminare zu warnen, mit dem Hinweis, daß der betreffende Dozent als Jude von allen anständigen Deutschen berechtigt boykottiert wird. Für die Durchführung dieser Anordnung sorgen die einzelnen Hochschulgruppenführer zusammen mit den studentischen S.A.- und S.S. Männern im Einvernehmen mit dem örtlichen Aktionskomitee»; in "Völkischer Beobachter", 1° aprile 1933, *Herausgeber Adolf Hitler. Kampfblatt der nationalsozialistischen Bewegung Großdeutschlands*, p. 1; cit. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 13.

⁴⁵ Secondo i termini usati da Hugo Ott nella versione francese della sua monografia (*Martin Heidegger. Éléments pour une biographie* cit., p. 195) [nella versione italiana «già in ottimi rapporti con Heidegger»; trad. it. cit. (dalla versione tedesca *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* cit.), p. 164]. All'epoca delle sue prime ricerche, Ott trovò negli archivi non classificati della *Deutsche Studentenschaft* conservati a Würzburg la prova dell'amicizia tra Heidegger e Gerhard Krüger, da non confondere con l'omonimo filosofo e allievo di Heidegger (conversazione dell'Autore con H. Ott).

⁴⁶ Cfr. V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit., p. 149 [ed. it. cit., p. 142]. Farías sembra fare confusione, riportando che Stäbel sia, a questa data, il capo della DSt, mentre è ancora solo il *Bundesführer* della NSDStB.

⁴⁷ Cfr. K. Löwith, *Les implications politiques* cit., p. 75.

⁴⁸ «Die Dozenten der Universität Freiburg wählten anstelle von Herrn Prof. von Möllendorf zum Rektor unserer Hochschule Prof. Dr. Heidegger. Diese Wahl erfolgte im Zuge der allgemeinen Gleichschaltung. Sie soll eine möglichst vertrauensvolle und enge Zusammenarbeit aller leitenden

Stellen gewährleisten. [...] Wir sind überzeugt, daß der neue Rektor die Arbeit der Studentenschaft, die das neue Studentenrecht organisch in den Aufbau der Universität eingliedert, unterstützen und fördern wird. Die Studentenschaft verspricht dem Rektor als dem Führer der Universität ihrerseits gemäß ihrer Aufgabe Gefolgschaft und Mitarbeit. Der ausscheidende Rektor hat sein Amt zur Verfügung gestellt, um ein engeres Zusammenwirken der führenden Stellen zu ermöglichen. Dieses Opfer und seine Notwendigkeit wissen wir zu würdigen. [...] Die Studentenschaft der Universität Freiburg i. Breisgau»; in "Der Alemanne", 24 aprile 1933, p. 5; cit. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 16.

⁴⁹ «Davanti alla biblioteca dell'università divampava il fuoco»; E. Grassi cit. in H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* cit., p. 182 [trad. it. cit., p. 165].

⁵⁰ «Die große Masse der Bücher wurde schon auf dem Exerzierplatz verbrannt»; in "Der Alemanne", 20 giugno 1933, p. 12; cit. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 66.

⁵¹ «Die Studentenschaft der Universität Freiburg erläßt folgenden Aufruf: «Die deutsche Studentenschaft ist entschlossen, den geistigen Kampf gegen die jüdisch-marxistische Zersetzung des deutschen Volkes bis zur völligen Vernichtung durchzuführen. Als Sinnbild dieses Kampfes gelte die öffentliche Verbrennung des jüdisch-marxistischen Schrifttums am 10. Mai 1933. Deutsche, sammelt euch zu diesem Kampf! Bekundet die Kampfgemeinschaft auch öffentlich. [...] Das Feuer der Vernichtung wird uns zugleich zur lodernden Flamme des begeisterten Ringens um den deutschen Geist, die deutsche Sitte und den deutschen Brauch. Die Studentenschaft der Universität Freiburg. Der Kampfbund für deutsche Kultur»; in "Breisgauer Zeitung", 8 maggio 1933, p. 3; cit. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 29-30.

⁵² Cit. *ivi*, p. 66.

⁵³ Gli annunci e le precisazioni della Lega di

combattimento apparsi su “Der Alemanne” e “Freiburger Zeitung” (cit. *ivi*, pp. 66, 69) provano definitivamente che la cerimonia del 24 giugno coincide con il rinvio del rogo simbolico previsto dapprima per il 17 e poi per il 21 giugno.

⁵⁴ «Wider den undeutschen Geist. 1. Sprache und Schrifttum wurzeln im Volke. Das deutsche Volk trägt die *Verantwortung* dafür, daß seine Sprache und sein Schrifttum reiner und unverfälschter Ausdruck seines Volkstums sind. 2. Es klappt heute ein Widerspruch zwischen Schrifttum und deutschen Volkstum. Dieser Zustand ist eine Schmach! 3. Reinheit von Sprache und Schrifttum liegt an *Dir*! Dein Volk hat Dir die Sprache zur treuen Bewahrung übergeben. 4. *Unser gefährlichster Widersacher ist der Jude und der, der ihm hörig ist.* 5. Der Jude kann nur jüdisch denken. Schreibt er Deutsch, dann lügt er. Der Deutsche, der Deutsch schreibt, aber jüdisch denkt, ist ein Verräter. Der Student, der undeutsch spricht und schreibt, ist außerdem gedankenlos und wird seiner Aufgabe *untreu*. 6. *Wir wollen die Lüge ausmerzen, wir wollen den Verrat brandmarken, wir wollen für den Studenten nicht Stätten der Gedankenlosigkeit, sondern der Zucht und der politischen Erziehung.* 7. Wir wollen den Juden als Fremdling achten, und wir wollen das Volkstum ernst nehmen. Wir *fordern* deshalb von der Zensur: Jüdische Werke erscheinen in hebräischer Sprache. Erscheinen sie in Deutsch, sind sie als Übersetzung zu kennzeichnen. Schärfstes Einschreiten gegen den Mißbrauch der deutschen Schrift. Deutsche Schrift steht nun den Deutschen zur Verfügung. Der undeutsche Geist wird aus öffentlichen Büchereien ausgemerzt. 8. Wir *fordern* vom deutschen Studenten Wille und Fähigkeit zur selbstständigen Erkenntnis und Entscheidung. 9. Wir *fordern* vom deutschen Studenten den Willen und die Fähigkeit zur Reinerhaltung der deutschen Sprache. 10. Wir *fordern* vom deutschen Studenten den Willen und die Fähigkeit zur Überwindung des jüdischen Intellektualismus und der damit verbundenen liberalen

Verfallserscheinungen im deutschen Geistesleben. 11. *Wir fordern die Auslese von Studenten und Professoren nach der Sicherheit des Denkens im deutschen Geiste*. 12. *Wir fordern die deutsche Hochschule als Hort des deutschen Volkstums und als Kampfstätte aus der Kraft des deutschen Geistes*. Die Deutsche Studentenschaft».

⁵⁵ GA 16, p. 113 [trad. it. cit., p. 107, modificata].

⁵⁶ *Ivi*, pp. 112-113 [trad. it. *ibidem*, modificata].

⁵⁷ *Gesetz gegen die Überfüllung der deutschen Schulen und Hochschulen*: il § 4 di questa legge riguarda un numero chiuso antisemita che si basa a sua volta sulla legge del 7 aprile sulla «ricostituzione delle professioni pubbliche». L'altra legge chiave alla quale rinvia il «nuovo diritto degli studenti» è la *Gesetz über die Bildung von Studentenschaften an den wissenschaftlichen Hochschulen* del 22 aprile 1933, che riservava l'accesso alle associazioni di studenti a coloro che venivano detti «di origine tedesca» (*deutscher Abstammung*).

⁵⁸ «Das Akademische Rektorat der Universität Freiburg i. Br. gibt bekannt: Die an den preußischen Hochschulen auf den 1. Mai angesetzte feierliche Verkündigung des neuen Studentenrechtes wird an unserer Universität, bei der der Rektoratswechsel in den Beginn des Sommersemester fällt, in angemessener Weise in die Feier der Rektoratsübergabe eingefügt»; *Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, in "Der Alemanne", 30 aprile-1° maggio 1933, p. 9.

⁵⁹ «Die jüdische Verbindung "Neo-Friburgia" teilt in einem Schreiben an die Studenten mit, daß sie sich *aufgelöst* hat»; in "Der Alemanne", 27 aprile 1933, p. 6; cit. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 16.

⁶⁰ «Das badische Staatsministerium hat soeben eine Studentenrechtsverordnung erlassen, die in § 1 bestimmt, daß die Studenten bei der Immatrikulation eine ehrenwörtliche Erklärung darüber abzugeben haben, ob ihre Eltern und Großeltern deutscher Abstammung sind»; in "Breisgauer

Zeitung", 12 giugno 1933, p. 3; cit. *ivi*, p. 60.

⁶¹ «Darin steht der abendländische Mensch aus einem Volkstum und kraft seiner Sprache erstmals auf gegen das Seiende im Ganzen»; GA 16, pp. 108-109 [trad. it. cit., p. 103, modificata].

⁶² *Ivi*, p. 97 [trad. it. *ivi*, p. 89].

⁶³ Il discorso di Heidegger doveva essere pubblicato nella serie dei *Freiburger Universitätsreden*. Fr. Wagnersche Universitätsbuchhandlung, come Quaderno 11. Heidegger scelse invece di pubblicarlo con l'editore Wilh. Gottl. Korn di Breslavia, che nello stesso anno ripubblicò tutta la serie delle opere di Moeller van den Bruck, autore di *Das dritte Reich* [*Il terzo Reich*, 1923].

⁶⁴ Lettera di M. Heidegger a E. Blochmann del 22 dicembre 1932, in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969* cit. [trad. it. cit., p. 95].

⁶⁵ N. Kapferer, *Die Nazifizierung der Philosophie* cit., p. 130.

⁶⁶ Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* cit., p. 182 [trad. it. cit., p. 165]. Ott mostra che Heidegger non poteva ignorare il ruolo svolto da Leistrütz nel rogo berlinese: un «discorso che era stato riportato da tutti i giornali dell'epoca»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*]. Inoltre, come dimostra il questionario riportato qui, in Appendice, Heidegger era abbonato alla stampa del partito, cioè riceveva a casa tutte le mattine il "Völkischer Beobachter".

Capitolo terzo

I campi di lavoro, la salute del popolo e la razza dura nelle conferenze e nei discorsi degli anni 1933-34

I discorsi, le conferenze e i proclami che Martin Heidegger ha pronunciato nel 1933 e nel 1934 sono oggi ripubblicati – o, in alcuni casi, pubblicati per la prima volta – nel volume 16 dell'opera detta 'integrale'. Essi costituiscono, in totale, più di cento pagine stampate di prosa ultranazista.

La lettura di questi testi ci rivela che né le dimissioni dal rettorato alla fine dell'aprile 1934, né la notte di sangue del 30 giugno dello stesso anno¹, interruppero la carriera politica di Heidegger, il che dimostra che quelle dimissioni non rappresentarono affatto un atto di disconoscimento del potere hitleriano. Ai fini di addentrarci in quel periodo buio, e distinguere i primi contorni della dottrina che Heidegger fece propria allora, dobbiamo iniziare facendo riferimento a questi testi. Sembra infatti che, tanto nelle azioni quanto nelle parole, egli sia agli antipodi della ponderatezza e della lungimiranza che a buon diritto ci si aspetta da un 'pensatore'. L'abbiamo già visto esprimere il suo consenso alla nuova legge antisemita, collaborare con gli autori dell'operazione «contro lo spirito non tedesco», fare un'intensa campagna sia per la trasformazione nazista della costituzione universitaria che per l'introduzione del *Führerprinzip* all'università. Ora, in questi discorsi e in queste conferenze, scopriamo un Heidegger che, senza esitazione, propone un'apologia entusiasta dei nuovi «campi scientifici», esalta la razza dura pronta al combattimento, fa propria la nozione razziale di salute del popolo e va oltre la stessa perversione nazista nei concetti di lavoro, sapere e libertà.

Allo stesso modo è necessario sottolineare quanto Heidegger fosse personalmente affascinato dalla figura di Hitler, una fascinazione che troveremo espressa in tutti i suoi corsi almeno fino al 1936, con un grado di intensità che, eccetto forse che in Alfred Baeumler, non ha equivalenti tra gli altri ‘filosofi’ del nazismo.

3.1 Il discorso di rettorato del 27 maggio 1933

All'indomani dell'adesione pubblica all'NSDAP, Heidegger scrive a suo fratello Fritz una lettera entusiasta, spingendolo a unirsi come lui senza riserve al «movimento»:

Non devi guardare l'intero movimento dal basso, bensì a partire dal *Führer* e dalle sue grandi finalità. [...] ora non si deve più pensare a se stessi, bensì al popolo tedesco nella sua interezza e nel suo destino².

Due giorni dopo, il 6 maggio 1933, il nuovo rettore pronuncia il suo primo discorso pubblico in occasione dell'immatricolazione degli studenti (siamo nei primi giorni del semestre estivo 1933), il cui inizio è quasi identico a quello del corso intitolato *La domanda fondamentale della filosofia*, pronunciato nella stessa settimana³. Egli esordisce così: «Il popolo tedesco tutt'intero ha ritrovato se stesso sotto una grande guida (*Führung*). Sotto questa *Führung* il popolo, pervenuto a se stesso, crea il suo Stato»⁴. Heidegger, così come farà da lì a poco nel discorso di rettorato, critica la libertà universitaria e ridefinisce il concetto di libertà a modo suo: «Libertà non significa essere liberi *da...* vincoli, ordini, prescrizioni. Libertà è libertà *per...* la risolutezza in vista del comune impegno spirituale per il destino tedesco»⁵. Dunque la «risolutezza» (*Entschlossenheit*), uno degli esistenziali maggiori di *Essere e tempo*, viene così ripreso e orientato esclusivamente nel senso del destino spirituale della comunità del popolo

tedesco, di ciò che egli nel suo discorso denomina, in corsivo: «comunità di lotta e di educazione» (*Kampf- und Erziehungsgemeinschaft*). La «radice» di questo «spirito» è l'esser-popolo o *Volkstum*⁶, termine nazista per eccellenza, mentre la comunità di popolo (*Volksgemeinschaft*) è il fine di ciò che Heidegger chiama «educazione politico-spirituale»⁷. Lo stesso giorno, in nome della «comunità di lotta» (*Kampfgenossenschaft*), invia un messaggio di felicitazioni a Ernst Kriek per la sua elezione al rettorato dell'Università di Francoforte⁸. Alcuni giorni più tardi, il 20 maggio, è ad Adolf Hitler che Heidegger invia un altro telegramma, relativo alla realizzazione della «necessaria messa in riga» nell'università:

Chiedo devotamente di differire il programmato ricevimento del Comitato direttivo della federazione degli Istituti universitari tedeschi fino al momento in cui sarà compiuta la necessaria messa in riga nella direzione della federazione, ove essa appare particolarmente necessaria⁹.

Ciò che maggiormente spicca nella condotta e negli scritti di Heidegger nei primi anni del Reich nazista, è l'assenza di qualsiasi ponderazione e l'impegno sfrenato nell'affermazione politica dell'hitlerismo. In breve, come abbiamo già detto, il contrario di ciò che legittimamente si spera di avere da un pensatore.

Una settimana dopo l'invio del telegramma a Hitler, Heidegger tiene il suo discorso di rettorato *L'autoaffermazione dell'università tedesca*. La parola «autoaffermazione» (*Selbstbehauptung*) è centrale in Heidegger: è infatti il termine con cui, quasi due anni dopo, egli definirà la politica nel seminario dell'inverno 1934-35 sulla dottrina hegeliana dello Stato. Non si tratta quindi di sostenere l'indipendenza dell'università tedesca nei confronti del potere politico nazionalsocialista, e ancor meno di incoraggiare un qualche spirito di resistenza. Al contrario, la questione è quella di affermare e rivendicare la missione politica dell'università nella

misura in cui essa fa propria la relazione nazista tra *Führung* e *Gefolgschaft*. Con questi due termini si apre il discorso di rettorato e sono essi che contengono la posta politica in gioco: introdurre nell'università quella relazione tra il *Führer* e il suo «seguito» che costituisce e struttura le modalità della direzione politica del nazionalsocialismo a tutti i livelli dello Stato. In poche parole si tratta, come abbiamo mostrato, di realizzare la messa in riga (*Gleichschaltung*) dell'università tramite l'introduzione del *Führerprinzip*. Il discorso ha quindi la funzione politica precisa di annunciare e giustificare in anticipo ciò che si prepara e di cui Heidegger sarà uno dei maggiori protagonisti, vale a dire l'applicazione all'università tedesca della modalità di funzionamento politico dell'hitlerismo.

L'interpretazione che hanno tentato di sostenere alcuni apologeti francesi, secondo la quale Heidegger avrebbe avuto l'obiettivo di salvare l'indipendenza dell'università, non regge quindi né di fronte ai fatti né di fronte ai testi; ancor peggio, non corrisponde alle parole dello stesso Heidegger riferite dopo la sconfitta tedesca dal curatore dell'Università di Friburgo, Jacques Lacant, il quale ne riporta i propositi nei seguenti termini:

Ho visto Heidegger, l'ho convocato. Si è addentrato in lunghe considerazioni. Voleva ringiovanire l'università. Pensava che con i nazisti egli avrebbe avuto abbastanza forza. La sua idea era che l'università tedesca non potesse riformarsi da sé. [...] Ci voleva un potere esterno¹⁰.

Vediamo quindi che nel 1945 Heidegger cerca di giustificarsi con Lacant adducendo la necessità di «ringiovanire l'università», ma non sostiene di averne voluto difendere l'indipendenza. Al contrario, egli ammette di aver voluto appoggiarsi al potere nazista per riformarla. E questo è proprio ciò che rappresenta l'introduzione del *Führerprinzip* e della relazione *Führung-Gefolgschaft* nella vita universitaria, esplicitamente al centro del suo discorso *L'autoaffermazione*

dell'università tedesca.

Del resto, l'invocazione della figura di Prometeo nel discorso mostra bene su quale forza egli conti: Prometeo è infatti il mito greco più frequentemente invocato e travisato dai nazisti da quando Hitler scrisse nel *Mein Kampf* che «l'Ariano è il Prometeo dell'umanità»¹¹. Quello che Heidegger sviluppa intorno a Prometeo è un discorso di potenza. Egli subordina la conoscenza alla «sovrapotenza» (*Übermacht*) del «destino», due termini non nuovi nei suoi scritti: li aveva già riuniti nel paragrafo 74 di *Essere e tempo*, precisamente nel passaggio in cui aveva introdotto le due nozioni di comunità e di popolo. Questo discorso di rettorato è in continuità anche con quanto prefigurato fin dal 1925 nelle conferenze di Kassel su *L'attuale lotta per una visione storica del mondo*. Là, come abbiamo visto, Heidegger intendeva sostituire a un pensiero come quello di Cartesio, che assume la coscienza umana o l' *Io* quale centro, la ricerca di un suolo (*Boden*) e di un centro, o tratto mediano (*Mitte*), che permettessero di pensare l'esistenza non più come coscienza, ma come essere nel mondo ed essere in comune. Qui, con riferimento alla «grandezza» dell'inizio greco, egli collega questo tratto mediano al «centro intimamente determinante dell'esserci totale, statale e *volklich*»¹². Quanto al mondo al quale l'esserci si apre mediante tale centro, Heidegger ora precisa che è il «mondo spirituale di un popolo», inteso non come «sovrastuttura di una cultura», ma come «la potenza che scaturisce dalla più profonda conservazione delle sue forze fatte di terra e di sangue»¹³. Lo spirito heideggeriano è fatto di terra e di sangue: siamo agli antipodi della *mens humana* cartesiana, sempre rapportata al pensiero. E questo riferimento alla terra (o suolo) e al sangue, in breve al *Blut und Boden*, non è affatto un *hapax* per la sua penna – contrariamente a quanto hanno creduto di poter affermare negli anni Sessanta coloro che volevano sminuire la responsabilità spirituale di Heidegger rispetto all'uso pubblico di tali termini nazisti per eccellenza. Al

contrario, nelle lettere, nei corsi e nei discorsi dell'epoca, l'associazione di queste due parole si ritrova più volte¹⁴.

Peraltro, è necessario osservare bene sotto quali auspici si realizza, nel maggio 1933, la ridefinizione da parte di Heidegger dei compiti dello studente tedesco, in cui il «servizio del sapere» è collocato al terzo posto, dopo il «servizio del lavoro» e il «servizio di difesa».

Il servizio del lavoro è posto da Heidegger nel quadro della *Volksgemeinschaft*, cioè della comunità di popolo unita dal sangue e dalla razza. Ciò verrà ricordato molto esplicitamente nel seminario dell'inverno 1933-34¹⁵. Inoltre, la sopravvalutazione del lavoro nel popolo assume per i nazisti un significato inequivocabile, affermato da Hitler nel *Mein Kampf* quando presenta la croce uncinata come il simbolo della «missione di combattere per il trionfo dell'uomo ariano e nello stesso tempo per il trionfo dell'idea del lavoro creatore, che fu sempre antisemitico e resterà sempre antisemitico»¹⁶. In poche parole Hitler fa del lavoro una nozione in se stessa antisemita, e con ciò diventa impossibile ridefinirlo secondo i criteri della «nuova realtà tedesca» senza far propria tale connotazione razzista.

Il servizio di difesa è posto da Heidegger sotto il segno dell'onore (*Ehre*) che, a partire da *Il mito del XX secolo* di Rosenberg, è considerato dai nazisti il valore che emblematicamente esprime il rapporto della *Gefolgschaft* con la sua *Führung*, nonché la comunità di lotta unita dal sangue e dalla razza. Quando ad esempio Erik Wolf, il più fedele luogotenente di Heidegger, menziona l'onore, è a Rosenberg che rimanda. Quanto a Rothacker, l'abbiamo visto ricondurre esplicitamente l'onore alla razza nella sua *Filosofia della storia*.

Infine, il servizio del sapere è esaltato sotto il segno dello «spirito» e della sua missione, ma – come abbiamo mostrato prima – è uno spirito connesso al sangue e alla terra. Heidegger forma così una triade senza originalità: popolo, Stato, missione

spirituale, che fa eco a quella esposta da Carl Schmitt nello stesso periodo in *Stato, movimento, popolo*. Le triadi sono infatti particolarmente in voga nel movimento hitleriano dopo che Hitler ha commentato, nella pagina del *Mein Kampf* citata sopra, i tre elementi costitutivi della bandiera nazista su cui è impressa la croce uncinata.

Ciò che è specifico di Heidegger, ma che non rende maggiormente filosofiche le sue parole, è il pathos enfatico del discorso, che rientra in quello che Adorno ha giustamente definito come «gergo». Ci sarebbe in effetti molto da dire sulla povertà della sintassi e sul carattere puramente assertorio delle espressioni di Heidegger e, per riprendere le parole di Adorno, sulla «decomposizione del linguaggio nelle parole in sé»¹⁷: «un modesto numero di parole che si chiudono su se stesse e diventano segnali»¹⁸. La prima delle parole che Adorno cita come esempio è «compito» (*Auftrag*), uno di quei termini usati e abusati da Heidegger e che questi utilizza nel suo discorso per descrivere il servizio del sapere. In sintesi, non solo per il contenuto manifestamente hitleriano e per la sua posta politica reale e diretta, ma anche per l'ampollosità dello stile, ci si può stupire della cecità di coloro che in Francia sono andati in estasi per l'«ammirevole discorso di rettorato».

3.2 L'apologia dei campi di lavoro e della selezione

Se il discorso di rettorato è il più conosciuto tra quelli pronunciati da Heidegger, non è di certo l'unico: dal maggio 1933 alla fine di novembre 1934, quindi nel corso di quattro semestri universitari, sono più di venti le conferenze e le prolusioni tenute da Heidegger a Friburgo, Heidelberg, Lipsia, Tubinga e Costanza, nelle quali la filosofia è radicalmente messa al servizio del nazismo. Il suo periodo di attivismo intenso supera dunque ampiamente l'anno del rettorato, anche se il

semestre invernale 1933-34 (da novembre a febbraio) ne costituisce un momento particolarmente virulento, come confermerà il seminario che analizzeremo nel capitolo 5.

Più della metà di questi testi sono stati pubblicati su diversi giornali, riviste e in opere collettive, alcuni persino trasmessi alla radio. Se un certo numero di essi è oggi piuttosto conosciuto – in particolare l'omaggio alla memoria di Albert Schlageter (venerato dai nazisti), e i discorsi del novembre 1933 che chiamavano studenti, professori e tutto il popolo tedesco a votare per Hitler –, la maggior parte di queste pagine non è accessibile che in lingua tedesca. Noi quindi le richiameremo, insistendo su quelle non ancora tradotte o la cui 'traduzione' non merita affatto questo nome¹⁹: si vedrà fino a che punto Heidegger si è lasciato prendere da tutti gli elementi costitutivi del nazismo, compresa l'apologia del sangue e della razza.

Il discorso del 14 giugno 1933 intitolato *Servizio del lavoro e università* è una prima testimonianza del fascino che esercita su Heidegger l'istituzione nazista dei campi di lavoro (*Arbeitslager*), che egli presenta come una nuova manifestazione della *Volksgemeinschaft*. La scuola non mantiene più un posto esclusivo nell'educazione: al suo fianco ormai c'è il campo²⁰. In aggiunta a questi campi di lavoro per studenti ne compaiono altri di tipo diverso, ai quali Heidegger stesso partecipa attivamente: i campi di breve durata in cui si riunisce il corpo insegnante di molte università e durante i quali, tra le altre attività, membri delle SS dispensano corsi di dottrina razziale. Abbiamo già visto dalla sua lettera a Rothacker che, nell'autunno 1934, quindi molto tempo dopo le sue dimissioni dal rettorato, a Heidegger capiterà ancora di dirigere tali campi. Per il primo che organizza a Todtnauberg vicino alla sua *Hütte*, dal 4 al 10 ottobre 1933, egli ordina che da Friburgo il campo sia «raggiunto a piedi» dai docenti e dagli studenti, a ranghi serrati. Inoltre, ciascuno dei partecipanti deve indossare «l'uniforme delle SA o SS, eventualmente con elmetto di acciaio e fascia al

braccio»²¹. Possiamo allora domandarci cosa indossasse il rettore Heidegger, visto che non è credibile che abbia partecipato a simili marce in abiti civili: con tutta probabilità l'uniforme bruna e la fascia del partito, più plausibili dell'uniforme delle SA di cui pare non abbia mai fatto parte. A questo proposito, tuttavia, Günther Anders precisa, in un articolo apparso nel 1946, di possedere una cartolina postale acquistata a Friburgo nel 1933, nella quale si può vedere il rettore Heidegger sfilare alla testa delle SA della città²². E Jacques Lacant, che in quanto curatore dell'università nel 1945-46 ha seguito da vicino il dossier Heidegger, sostiene che «parecchie testimonianze concordanti dicono che egli veniva a tenere i suoi corsi in camicia bruna e che salutava gli studenti con un *Heil Hitler!*»²³. Tali questioni sull'uniforme, che furono un tempo oggetto di vive discussioni²⁴, non sono da trascurare nella misura in cui le testimonianze di Anders e di Lacant, come i testi di Heidegger stesso, provano fino a che punto egli si sia identificato con la militarizzazione nazista della vita universitaria.

Le sue lettere allo storico Rudolf Stadelmann, suo discepolo, vibrano del pathos del campo. L'11 ottobre del 1933, a conclusione di quello di Heidelberg, gli scrive: «Nel campo chiunque respirava un'aria pericolosa. Esso ha rappresentato una prova, in egual misura, tanto per coloro che sono rimasti, tanto per quanti lo hanno lasciato»²⁵. La «prova» che qui Heidegger elogia è la selezione: l'esclusione progressiva dei partecipanti che non si dimostrano all'altezza. È lo stesso Heidegger che procede alla selezione e, in una lettera del 16 ottobre 1933 a Elisabeth Blochmann, si vanta di averne eliminati venti:

Otto giorni fa ho avuto il primo campo [*Lager*] a Todtnauberg – ho imparato molto. A metà del corso tuttavia ho dovuto rimandare a casa 20 persone – che non erano idonee. Un campo come questo è una *grande prova* – per ognuno – e pericolosa –²⁶.

Rievocare il discorso sul *Servizio del lavoro e università* e queste lettere mostra di cosa si nutra il pathos heideggeriano, e fino a dove arrivi il gusto di questo 'pensatore' per quei luoghi di selezione che sono i campi nazisti. Certo, c'è campo e campo, e quelli che dirige Heidegger sono campi d'indottrinamento e di messa alla prova, molto diversi da quelli che andavano moltiplicandosi nello stesso periodo per rinchiudervi gli oppositori politici.

Ma nel contesto dell'epoca non è meno sinistro vedere l'importanza che assume nelle sue parole l'apologia della selezione nei campi. A questa si associa la difesa della concezione nazionalsocialista del lavoro, che è la principale costante di molti suoi discorsi.

3.3 La conferenza di Heidelberg e l'esaltazione della razza dura

Il 30 giugno 1933 Heidegger è invitato a Heidelberg per tenere la prima conferenza del «programma di educazione politica» stabilito dalla confederazione degli studenti²⁷. È un evento ufficiale e tutto il corpo insegnante dell'Università di Heidelberg, così come i rappresentanti della città, sono presenti nell'aula magna per ascoltare il discorso del rettore di Friburgo *L'Università nel nuovo Reich*. Heidegger comincia proclamando che la «rivoluzione» tedesca non ha ancora raggiunto l'università, anche se «un nuovo stile di vita nel campo di lavoro» ha aperto la strada. L'università deve «*tornare a essere integrata nella comunità del popolo ed essere congiunta con lo Stato*»²⁸. Non si tratta affatto quindi di difendere l'autonomia accademica, bensì di «condurre *un'aspra lotta* nello spirito nazionalsocialista, la quale non può essere soffocata in concezioni umanizzanti e cristiane che frenano la sua absolutezza»²⁹.

A quanti lamentano che il servizio di difesa fa perdere del tempo a scapito della conoscenza, Heidegger risponde che «dal lavoro per lo Stato non viene alcun pericolo, bensì dall'indifferenza e dalla resistenza»³⁰. Lungi dal porsi al fianco della resistenza spirituale al regime o al partito, egli precisa che è proprio da questa resistenza che viene il pericolo, ed esalta un insegnamento e una ricerca radicati nel popolo e vincolati allo Stato³¹: è questione di battersi come «una razza dura» (*ein hartes Geschlecht*), partendo dalle «forze del nuovo Reich che il cancelliere del popolo Hitler porterà a realizzazione»³².

La connotazione antisemita del richiamo alla «razza dura», in questo 1933, si coglie bene considerando il fatto che Forsthoff conclude la sua opera, intitolata *Lo Stato totale*, con il riferimento alla «dura razza di oggi» in lotta contro il trattato di Versailles e la «comunità ebraica internazionale» (*internationale Judentum*), in vista della preparazione del «futuro migliore»³³.

I riferimenti alla «razza dura»³⁴, alla «razza tedesca del futuro»³⁵ o alla «nostra razza»³⁶ sono un *Leitmotiv* nei discorsi di Heidegger. La conferenza di Heidelberg, con la sua esaltazione di una nuova vita studentesca nei campi di lavoro, il servizio di difesa e la risolutezza a essere una razza dura nello «spirito» del nazionalsocialismo, chiude il primo semestre universitario sotto il III Reich, rivelando a cosa esattamente tendeva il discorso di rettorato. Parallelamente, essa inaugura ciò che dominerà il semestre successivo della vita accademica tedesca, ovvero la trasformazione dell'insegnamento universitario in corso di educazione politica. Come vedremo, Heidegger non rimarrà in disparte.

Aggiungiamo che per quanto riguarda l'impatto di questa conferenza del 30 giugno abbiamo la testimonianza di un ascoltatore, lo storico Gerd Tellenbach, all'epoca assistente all'Università di Heidelberg. Tellenbach racconta la sua esperienza in questi termini:

Chi parlava lì era un nazionalsocialista appassionato, senza

alcuna saggezza, senza alcun sentimento di responsabilità politica, senza volontà di misurata distinzione. E nel 1933 non ci si è limitati alle parole. Per comprendere il carattere rischioso della domanda provocatoria: «La rivoluzione è anche nell'Università? No!», si deve anche sapere quanto numerosi furono quelli che quell'estate cercarono di adattarsi al nazionalsocialismo. Migliaia di coloro sui quali avevo contato, crollarono sotto l'influenza di Heidegger³⁷.

3.4 Heidegger, la salute del popolo e la medicina nazista

Durante l'estate 1933, Heidegger cerca di estendere la sua azione alle Facoltà di giurisprudenza e di medicina. La sua lettera a Carl Schmitt del 22 agosto si inserisce nel contesto di questa iniziativa verso i giuristi, che studieremo in dettaglio e che coinvolge in particolar modo la personalità di Erik Wolf. Però Heidegger interviene anche nei confronti dei medici, come si vede soprattutto dal suo discorso dell'agosto 1933 all'Istituto di anatomia patologica di Friburgo. Davanti ai medici che qui lo ascoltano, il 'filosofo' si erge come garante del fatto che nel nazismo ciò che è sano e ciò che è malato non si stabilisce più in funzione dell'essere umano propriamente detto, ma della sua appartenenza o meno a un certo popolo. Heidegger scrive: «Il fatto decisivo e sorprendente è che l'essenza della salute non è stata affatto determinata allo stesso modo in ogni tempo e presso tutti i popoli»³⁸. Il solo e unico criterio per concepire l'«essenza della salute» è la capacità di agire per lo Stato. Così, egli sostiene che:

Per i Greci, ad esempio, «sano» significa essere disponibile e in forze per agire nello Stato. Chi non soddisfaceva più le condizioni per tale azione, non poteva più ricevere la visita del medico, anche in caso di «malattia»³⁹.

Scartata così qualsiasi considerazione per l'essere umano,

l'utilità per lo Stato autorizza l'eugenetica più dura. Come altri dottrinari del nazismo prima di lui – pensiamo per esempio al libro del teorico della razza Hans K. Günther *Platone custode della vita* –, Heidegger si serve della *Repubblica* di Platone per dare un'apparenza di autorità filosofica alle sue argomentazioni, ma in realtà si tratta di sostituire l'idea umana di salute con il concetto di «salute del popolo», alla base della dottrina razziale o *Rassenkunde* nazista. Siamo ben lontani da Platone. Il proposito di Heidegger è senza ambiguità. Egli prosegue infatti in questi termini:

Su cosa sia sano o malato ogni popolo e in ogni epoca formula la propria legge in base all'intima grandezza e ampiezza del proprio esserci. Il popolo tedesco è ora in procinto di ritrovare la sua propria essenza e di rendersi degno del suo grande destino. Adolf Hitler, il nostro grande *Führer* e cancelliere, ha creato con la rivoluzione nazionalsocialista uno Stato nuovo in virtù del quale il popolo deve tornare a garantire durata e costanza della propria storia. [...] Ogni popolo ha la prima garanzia della propria autenticità e grandezza nel proprio sangue, nel proprio suolo e nella propria crescita corporale. Se perde questi beni o lascia che si indeboliscano notevolmente, ogni fatica politico-governativa, ogni capacità economica e tecnica, ogni azione spirituale rimane alla fine senza utilità e senza scopo⁴⁰.

Heidegger fa integralmente sua la prospettiva hitleriana secondo la quale la politica e l'economia dipendono in ultima istanza dalla «salute del popolo» intesa in senso strettamente razziale, cioè in rapporto al sangue e al suolo. In questa prospettiva, lo stesso «spirito» dipende dal sangue. Tutto ciò è confermato in maniera ancora più esplicita nel seminario dell'inverno 1933-34 in cui, concludendo la sesta sessione, Heidegger collega apertamente la «salute del popolo» (*Volksgesundheit*) all'unità del sangue e della razza. Egli dichiara, infatti, che in un'espressione come «salute del popolo»

si sente «il legame con l'unità di sangue e stirpe, della razza»⁴¹.

Inoltre, nel suo discorso ai medici di Friburgo, attraverso questa concezione razziale della salute del popolo egli intende legittimare l'espansione di quest'ultimo: il popolo tedesco deve sapersi garantire la durata ma anche la sua «estensione», e l'ascoltatore è indotto a concludere che la «crescita corporale» del popolo tedesco l'autorizzi ad ampliare il suo spazio vitale. Il discorso non arriva però a teorizzare il rapporto tra il popolo e il suo spazio – questione che Heidegger svilupperà poi nel seminario dell'inverno 1933-34 –, e nella sua conclusione si limita a preparare ciò che avrà luogo nell'autunno del 1933, vale a dire l'uscita della Germania dalla Società delle Nazioni. Ma, come vedremo, Heidegger in quel seminario andrà oltre.

Si sa da poco, inoltre, che egli non si è limitato a fornire una garanzia 'filosofica' all'eugenetica della medicina nazista, bensì da rettore si è anche adoperato attivamente per l'introduzione nell'Università di Friburgo di un insegnamento ufficiale e permanente della dottrina razziale (*Rassenkunde*), attraverso la creazione di una cattedra specifica. Il 13 aprile 1934, pochi giorni prima che le sue dimissioni dal rettorato siano effettive, e quindi in un momento in cui non è obbligato a nessun attivismo, Heidegger scrive al Ministero di Karlsruhe per esigere l'istituzione, che ricorda di aver richiesto «da mesi» (*seit Monaten*), di una «cattedra straordinaria per lo studio della razza e la biologia ereditaria» (*eines a.o. Lehrstuhles für Rassenkunde und Erbbiologie*)⁴². Dopo che il precedente professore incaricato del corso di «igiene della razza», Alfred Nissle, era stato scartato nel 1933, Heidegger aveva iniziato a informarsi personalmente per un sostituto e aveva trovato il consigliere in medicina Theodor Pakheiser di Karlsruhe, capodistretto dell'associazione dei medici nazionalsocialisti, che dietro rimborso dei biglietti del treno aveva accettato di andare a insegnare all'Università di Friburgo «la visione del mondo nazionalsocialista e il pensiero della razza»⁴³.

A seguito della lettera di Heidegger, a essere nominato professore ordinario sarà Heinz Riedel, membro dell'NSDAP, ex direttore dell'Ufficio della Razza delle SS di Friburgo e protetto del medico eugenetico e antropologo razziale Eugen Fischer⁴⁴. Heidegger va così a contribuire in modo molto concreto all'introduzione dell'insegnamento della dottrina razziale del nazismo nell'Università di Friburgo. In proposito bisogna ricordare la sua amicizia con Eugen Fischer, che come vedremo era al suo fianco l'11 novembre 1933 a Lipsia, per la «Professione di fede dei professori delle università tedesche e delle scuole superiori nei confronti di Adolf Hitler e dello Stato nazionalsocialista». Fischer, che dirige l'Istituto di Berlino dove verrà formato il medico di Auschwitz Josef Mengele, interverrà a favore di Heidegger nel 1944 quando questi sarà assegnato al servizio di difesa del *Volkssturm* insieme ai riservisti della sua classe di età. Sembra che quell'intervento sia stato decisivo, poiché Heidegger sarà quasi subito assolto dai suoi obblighi. È piuttosto penoso vedere con quanta sollecitudine cerca di sottrarsi al servizio di difesa proprio lui, che aveva insegnato per tanti anni ai suoi studenti lo spirito di sacrificio e messo sullo stesso piano il «servizio di difesa» e il «servizio del sapere». Dopo il 1945 Heidegger continuerà a mantenere una corrispondenza amichevole con Eugen Fischer, e lo andrà a trovare⁴⁵.

3.5 La nazificazione del lavoro, del sapere e della libertà

Il semestre invernale 1933-34 è il periodo più attivo del rettore Heidegger, quello in cui la filosofia è completamente corrotta dal ruolo di «educazione» politica al servizio del nazionalsocialismo. Significativa di questo abito mentale è la lettera che il 3 novembre 1933 indirizza al Ministero del Baden a Karlsruhe, in cui egli reclama la trasformazione della cattedra

vacante di professore straordinario in pedagogia e filosofia poiché si dichiara convinto che:

il carattere complessivo di questa cattedra debba essere modificato nel senso di un insegnamento dell'ambito complessivo della pedagogia politica⁴⁶.

Siamo alla vigilia del referendum del 12 novembre 1933, in cui si vota contemporaneamente per approvare l'uscita della Germania dalla Società delle Nazioni, affermare la fiducia del popolo tedesco nel cancelliere Hitler e per una lista unica di candidati nazisti all'elezione del *Reichstag*. Attraverso tre discorsi consecutivi, pronunciati il 3, il 10 e l'11 novembre, Heidegger intende mobilitare gli studenti, i professori e l'intero popolo tedesco a favore di Hitler. Questi discorsi, ripubblicati a partire dall'inizio degli anni Sessanta in Svizzera e in Francia, non sono sconosciuti, ma è importante sottolinearne il tono nuovo rispetto alle conferenze di maggio e giugno 1933. C'è innanzitutto un indurimento del vocabolario: Heidegger non utilizza più la parola *volklich* bensì *völkisch*, un termine che nell'uso dell'epoca è connotato in maniera ancor più nettamente razzista. È *völkisch* la concezione del popolo in quanto razza, e noi abbiamo oggi la prova inconfutabile che Heidegger intende il termine proprio in questo senso: il suo corso del semestre estivo 1934 lo attesta senza ombra di dubbio⁴⁷. Altro elemento importante è l'uso dei termini centrali della dottrina heideggeriana: le parole «essenza», «ente» ed «essere» sono chiamate al servizio del nazismo. Infine, primo abbozzo di quella che diventerà la «filosofia del diritto» di Heidegger – espressione usata nel 1934 da Erik Wolf ma nella quale il termine «filosofia» non può che intendersi per antifrasi –, egli utilizza a più riprese la parola «legge» (*Gesetz*) per proclamare che «il *Führer* stesso, lui solo, è la realtà tedesca di oggi e di domani, la sua *legge*»⁴⁸, e per sostenere che «In forza di questa legge fondamentale dell'onore il popolo tedesco custodisce la dignità e la decisione della propria essenza»⁴⁹. Riunendo così le

parole «onore», «legge», «popolo» ed «essenza» Heidegger converge, proprio come il suo discepolo giurista Erik Wolf, sulle posizioni di Rosenberg e di Schmitt.

Che questi discorsi heideggeriani del novembre 1933 segnino l'adesione incondizionata e totale del rettore di Friburgo a ciò che egli chiama «la nuova realtà tedesca», è indiscutibile. Ma che ne è della filosofia? Noi siamo testimoni, proclama Heidegger, della «fine della filosofia» che si era asservita a un «pensiero privo di suolo e di potenza»⁵⁰. Cosa rimane al posto di quella filosofia? Un ritorno all'«essenza dell'essere» che apre il cammino a «una scienza di popolo» (*einer völkischen Wissenschaft*), e la fedeltà della comunità di popolo al *Führer*⁵¹. L'introduzione dei fondamenti del nazismo e dell'hitlerismo realizzata da Heidegger nella filosofia segna veramente la fine della filosofia, al punto che, lo vedremo tra poco, i termini «ente» ed «essere» verranno a significare il popolo e lo Stato⁵².

Dopo il referendum del 12 novembre 1933 e contemporaneamente al suo seminario di educazione politica, Heidegger, in una serie di discorsi e di conferenze tenute e pubblicate tra la fine dello stesso mese e quella di febbraio 1934, si dedica a esplicitare e a inculcare negli studenti la concezione nazionalsocialista del lavoro e del sapere che ha risolutamente fatto propria. Il primo di questo genere di discorsi, molto articolato, si intitola *Lo studente tedesco come lavoratore* ed è tenuto sabato 25 novembre 1933, giorno dell'immatricolazione dei nuovi studenti in occasione dell'inizio del semestre invernale 1933-34. Heidegger ha previsto e organizzato una cerimonia che unisce l'immatricolazione dei nuovi studenti e la commemorazione della battaglia di Langemarck, diventata per i nazisti il simbolo del sacrificio della gioventù tedesca in lotta⁵³. Il discorso del rettore è fissato per le ore 11 nella sala Prometeo dell'università. Dopo il discorso sarà intonato da tutti l'*Horst-Wessel-Lied*, l'inno ufficiale del Partito nazista. Nel programma

della cerimonia concepito dal rettore è previsto, per il corteo degli studenti e dei professori che devono recarsi al monumento eretto in memoria degli studenti caduti in combattimento, il seguente ordine: in testa le SA seguite dalle SS, poi i Caschi d'acciaio e i vessilli universitari⁵⁴. Il discorso sarà inoltre ritrasmesso dalla *Südwestdeutsche Rundfunk* e sarà così diffuso in tutto il Sud-Ovest della Germania: a Francoforte, Friburgo, Kassel, Treviri, Colonia e Stoccarda, prima di essere ripreso in forma più sintetica dalla stampa. Questo ci dà l'idea della considerevole *audience* delle sue parole.

Nel suo discorso Heidegger vuole mostrare che la «nuova realtà tedesca» comporta un «totale rivolgimento» dello Stato e del rapporto tra l'università e lo Stato, che non può più essere concepito alla maniera di Humboldt nel 1810. Nella concezione liberale del XIX secolo, meno lo Stato si intrometteva negli affari universitari, meglio era. Ormai le cose stanno in tutt'altro modo, e Heidegger ne trae le conseguenze per la vita del «nuovo studente tedesco». Infatti, «anche l'essere dello studente tedesco diventa un essere diverso. E allora, anche la sua immatricolazione modifica il suo senso»⁵⁵. La nuova realtà tedesca esige dallo studente un nuovo sacrificio sotto il segno di Langemarck, e dunque Heidegger mette in campo la retorica e il pathos a lui soliti nei discorsi dell'epoca: descrivere uno stato di fatto e mostrare che ciò non basta, che occorre una «decisione» ancora più alta. Così, «Lo studente tedesco passa oggi per il servizio del lavoro; sta accanto alle SA [...]. Questa è la novità»⁵⁶, e «lo studio ha ora il nome di 'servizio del sapere'»⁵⁷. Tuttavia ciò non basta. La nuova realtà dello studente tedesco non è ancora, dice Heidegger, «*nostra* realtà». Cosa sta accadendo? I tedeschi stanno diventando un popolo storico. Essere storici significa sapere, ma questa sapienza «si realizza laddove il popolo *diventa* Stato; questa sapienza è lo *Stato*»⁵⁸. Ecco quindi posta l'identità tra lo Stato e il sapere del popolo tedesco come popolo storico: d'ora in avanti sapere e Stato, *Wissen* e *Staat*,

saranno inscindibili.

Segue un capoverso d'importanza decisiva per comprendere ciò che Heidegger inculca nel corpo collettivo di studenti e professori dell'Università di Friburgo. Ai concetti di storia e di Stato egli aggiunge quello di natura, così che si trovano riunite le tre nozioni che formano il titolo del seminario del semestre invernale 1933-34 *Sull'essenza e i concetti di natura, storia e Stato*. Quale ruolo svolge il riferimento alla natura a proposito dei concetti di storia e di Stato? Come vedremo, tanto nel discorso quanto nel seminario il richiamo alla natura non è esente da connotazioni razziali. Lo Stato è destinato a mettere in opera la potenza della natura nell'esserci del popolo. Heidegger sostiene che «lo Stato *diviene* ed è in quanto *impone* queste potenze nell'esserci del popolo». Ecco il brano in questione:

In tal modo, ad esempio, la *natura* si manifesta come spazio di un popolo, come paesaggio e patria, come fondamento e suolo. La natura è liberata in quanto potenza e legge di quel nascosto tramandare l'*ereditarietà* [*Vererbung*] di disposizioni e tendenze istintive essenziali. La natura diventa criterio determinante in quanto *salute* [*Gesundheit*]. Tanto più libera domina la natura, tanto più grandiosa e più contenuta è la potenza formatrice dell'autentica *tecnica* al suo servizio. Nel legame con la natura, condotta e coronata da essa, spronata e allo stesso tempo trattenuta da essa, si realizza la *storia* del popolo. Nella lotta per tracciare la *via* alla propria essenza e per assicurarle *durata*, il popolo coglie il suo sé nella crescente costituzione dello Stato. Nel lotta per modellare come verità essenziale la capacità della propria grandezza e del proprio destino, esso si rappresenta esemplarmente nell' *arte*. Questa perviene al grande stile solo laddove accolga nel conio (*Prägung*) della propria essenza l'intero esserci del popolo⁵⁹.

In questo passo, per esprimere la potenza della natura che si esercita nella trasmissione del fondo recondito del popolo che

lo Stato mette in opera nella tecnica e nell'arte, Heidegger impiega i termini più caratteristici della dottrina razziale stilizzata, sviluppata da Clauß e Rothacker: i termini «ereditarietà» (*Vererbung*), «stile» (*Stil*) e «conio» (*Prägung*). Il termine *Vererbung*, quando impiegato non più a proposito di un essere individuale bensì di un popolo, è uno tra i più peculiari della dottrina razziale del nazismo. Il termine *Stil*, ripreso da Nietzsche, è in particolar modo usato da Rothacker per designare le caratteristiche razziali. Quanto al termine *Prägung*, lo abbiamo visto comparire nel titolo stesso *L'Anima nordica* di Clauß. Questo fondo razziale è confermato dall'uso che Heidegger fa qui della parola «salute» (*Gesundheit*) a proposito della natura di un popolo, e noi abbiamo già osservato su quale base eugenetica egli concepisce la «salute del popolo», sia nel suo discorso all'Istituto di anatomia patologica che nel seminario dell'inverno 1933-34, dove la salute del popolo è collegata all'unità del sangue e della stirpe (*Stamm*), alla razza (*Rasse*).

La segreta trasmissione ereditaria, in quanto esprime la potenza e la legge della natura e regola la salute del popolo, è dunque l'unità del popolo fondata sul sangue e sulla razza. Tale fondamento nascosto si manifesta nella tecnica, nell'arte e nel divenir-Stato, nella costituzione in Stato (*Staatsverfassung*) del popolo, laddove il termine «costituzione» non designa più un insieme di norme giuridiche, bensì la forma e il conio che il popolo assume nello Stato.

In realtà, condensata in questo capoverso, troviamo l'essenza della dottrina di Heidegger: da una parte la sua concezione, sopravvalutata all'epoca, della tecnica come manifestazione della potenza naturale di un popolo, che evidentemente deve molto a Jünger e che si ritroverà nei suoi corsi su Nietzsche (la *riconsiderazione* della tecnica non comparirà se non dopo la disfatta del Reich nazista); dall'altra la sua idea dell'arte e dello Stato come manifestazioni della verità

di un popolo, che costituisce il tema centrale delle sue conferenze sull'essenza della verità, sull'origine dell'opera d'arte, e dei suoi corsi del 1934-35 su Hölderlin. Infatti, è la «verità» a essere in causa qui. Heidegger prosegue così:

Che cosa succede, dunque, quando il popolo diventa Stato? Quelle potenze, la natura, la storia, l'arte, la tecnica, lo Stato stesso, vengono *imposte*, e in tale imposizione *vincolate* entro i propri confini. E così si manifesta *ciò* che rende un popolo sicuro di sé, chiaro e forte. Ma la manifestatività di tali potenze è l'essenza della *verità*. Nell'imposizione di tali potenze lo Stato, nel suo farsi, riconduce il popolo nella sua effettiva *verità*⁶⁰.

La manifestazione delle potenze che costituiscono il divenir-Stato del popolo – natura, storia, arte, tecnica, lo stesso Stato – è per Heidegger l'essenza della verità. Così, l'arte e la verità, i due concetti spesso menzionati sotto il nazismo e sui quali vertono le due conferenze di Heidegger più conosciute, sono inseparabili dalla sua dottrina del divenir-Stato del popolo, già descritta nei termini dello stilizzato vocabolario razziale che egli condivide con Rothacker e Clauß: ereditarietà, stile, conio, atteggiamento⁶¹. E la verità, la più essenziale nozione filosofica, viene compromessa in questo lavoro di stilizzazione del fondo razziale del popolo. Infatti, il passaggio dal nascosto (*verborgen*) alla sua manifestazione (*Offenbarkeit*) sta a significare il momento in cui la trasmissione segreta dell'ereditarietà di un popolo si palesa nel grande stile dell'arte, intesa come impronta dell'essenza dell'intero esserci del popolo. Così, la connotazione heideggeriana della verità come svelamento (*aletheia*) serve in realtà a designare il passaggio dalla nascosta trasmissione ereditaria (*Vererbung*) al conio (*Prägung*) del popolo, che si manifesta nella sua arte e nella sua costituzione in Stato. Leggendo insieme questi due passi del discorso *Lo studente tedesco come lavoratore* e il seminario dello stesso periodo di cui abbiamo citato una frase, è tutto lo sfondo razziale della concezione heideggeriana della verità come svelamento che

diventa manifesto.

Molto tipicamente, una volta inscenato sotto il nome di «verità» questo passaggio dall'ereditarietà celata al conio palese sul popolo – che ricorda la distinzione cara alla dottrina razziale di Rothacker tra il genotipo (che si trasmette in maniera nascosta) e il fenotipo, o carattere visibile – Heidegger non ha più niente di decisivo da dire e il suo linguaggio si volge in gergo. Egli prosegue infatti così:

Da questa verità concresce l'autentico poter sapere, dover sapere, voler sapere. Sapere, però, significa: *dominare con chiarezza l'essenza delle cose e in forza di tale dominio essere decisi all'azione*⁶².

Questa definizione del «sapere», dov'è questione di essenza, di chiarezza, di potenza, di azione e di risolutezza, è ben rappresentativa della *Lingua Tertii Imperii* o LTI, così finemente analizzata da Victor Klemperer⁶³. In questa circostanza il «sapere» si dissolve in un qualcosa di completamente diverso dalla conoscenza e dal pensiero. Allo studente che ascolta, non resta che il pathos dell'azione e della risolutezza: in breve, tutto il contrario di ciò che per un filosofo è il sapere.

A partire da questo momento, il discorso di Heidegger si fa sempre più incisivo e duro. Si tratta, nella tradizione comunemente diffusa dei discorsi dei *Gauleiter* alla gioventù tedesca, di far salire l'emozione e la tensione fino al momento dell'immatricolazione degli studenti, che diventa un'autentica cerimonia di vestizione nell'ordine nazista. Heidegger inizia con il rimandare là dove «il popolo discende *immacolato* alle radici del proprio esserci»: «nella *gioventù* tedesca. Questa non ha alcuna scelta. Deve»⁶⁴. Questo dovere, perverzione dell'imperativo kantiano, è una costante del pathos nazista. Quanto alla «decisione», essa non corrisponde in alcun modo a una scelta individuale. Su questo punto Heidegger è molto chiaro. Lo studente è sotto la potenza di comando della nuova

realtà tedesca: «Lo studente ci assalta e ci chiede: che cosa pensi dello *Stato*?»⁶⁵; lo si dice «primitivo: certo, e per fortuna»!⁶⁶ E Heidegger prosegue:

In questo movimento d'assalto, la volontà della gioventù si è *aperta* alle potenze configuratrici dello Stato. Nell'assalto essa *segue* [folgt] la *Führung* della sua ferma volontà. In questa *Gefolgschaft*, il singolo non si coglie più come isolato – egli ha ceduto il proprio volere individuale a queste potenze⁶⁷.

Ritroviamo qui il *Leitmotiv* di tutto il nazismo, che Heidegger ha fatto suo senza sfumature e le cui premesse, come abbiamo visto, apparivano già in *Essere e tempo*: la rinuncia totale all'esistenza e alla libertà individuali a vantaggio della comunità, strutturata attraverso la relazione esclusiva della *Gefolgschaft* con la sua *Führung*. In questa prospettiva il lavoro non è più concepito come uno sforzo personale, ma come un modo di essere del popolo: allo stesso titolo, precisa Heidegger, della cura. È quindi nel momento in cui lo studente ha abdicato alla sua propria volontà che diviene, in questo senso, un «lavoratore». La *Gefolgschaft* è diventata *Kameradschaft*.

A tal proposito bisogna precisare che nel linguaggio nazista dell'epoca la parola *Kameradschaft* non designa solo il «cameratismo» nel senso usuale del termine, bensì le case di vita comunitaria per gli studenti, istituite nel 1933 e strettamente controllate dalla *Deutsche Studentenschaft* nazista e dalle organizzazioni dell'NSDAP come le SA. Questa accezione nazista di *Kameradschaft* è del tutto esplicita, ad esempio, all'inizio del testo intitolato *Der neue deutsche Student*, che il filologo nazista Wolfgang Schadewaldt pubblica il 27 luglio 1933 sulla "Freiburger Studentenzeitung". E non stupirà vedere che Schadewaldt si riferisce specificamente al discorso di rettorato di Heidegger, per esporre le tre «forme» (*Gestalt*) della *Gemeinschaft* che corrispondono ai tre servizi da quest'ultimo là elencati: la «comunità di razza (*Stamm*) e di popolo» nel servizio del lavoro, la «comunità del nostro destino» nel servizio

di difesa e la «comunità dello spirito tedesco» nel servizio del sapere.

Tornando al discorso per l'immatricolazione, ecco in quali termini Heidegger descrive il nuovo studente tedesco:

È la *Gefolgschaft* che genera il cameratismo [*Kameradschaft*] – non viceversa. Tale cameratismo educa questi *Führer* senza nome e senza carica, che *fanno* di più perché più sopportano e sacrificano. Il cameratismo impronta il singolo con un conio che lo porta al di là di se stesso, e gli imprime il marchio peculiare della gioventù di truppa. Ne conosciamo la fermezza dei lineamenti, lo sguardo lucido e severo, la decisa stretta di mano, la risolutezza dei discorsi. Tanto il singolo asociale quanto la massa senza ammaestramento né direzione sono annientati dalla forza d'urto di questa razza di giovani uomini. Questa specie di studenti non «studia» più, vale a dire non rimane *seduta* da qualche parte al riparo al solo fine di «*aspirare*», da là seduta, a un qualsiasi altrove. Questa nuova razza di chi vuole sapere è sempre in cammino. Un tale studente diventa però un *lavoratore*⁶⁸.

Ritroviamo qui, in forma verbale (*prägen*) o sostantivata (*Gepräge*), il «conio» della nuova realtà tedesca sullo studente come «lavoratore». Heidegger usa fino alla nausea la parola *Schlag*, che può significare sia «marchio» che «colpo» o «stampo», o anche, come la parola *Art*, «razza». Con «la nuova realtà tedesca», non si deve riconoscere che «*si è trasformata anche – e proprio – l'essenza del lavoro e del lavoratore?*»⁶⁹. Il lavoro non designa più un'attività dell'individuo tra le altre, bensì, come la cura, un nuovo modo di essere (*Seinsart*) dell'esserci.

Questo mettere in relazione il lavoro e la cura da parte di Heidegger, merita un'attenzione particolare. Con l'«essenza del lavoro» concepita ormai come determinante «*da cima a fondo l'esserci dell'uomo*»⁷⁰, dice, «il nostro esserci comincia a calarsi verso un altro modo di essere, il cui carattere ho evidenziato da

anni con il termine *cura* (*Sorge*)»⁷¹. Questa sua precisazione è importantissima per l'interpretazione dei rapporti tra *Essere e tempo* e la «nuova realtà tedesca», che s'impone solo nel 1933 ma preparava la sua presa del potere durante tutti gli anni Venti. Secondo Heidegger, quindi, la *cura* non designerebbe un «esistenziale» appartenente all'esistenza umana in quanto tale, ma un nuovo modo di essere che comincerebbe a vedere la luce solo nel 1933, con la mutazione dell'essenza del lavoro conforme al conio di una nuova «razza» di «lavoratori». Questo è anche il suo modo di mostrare che ha anticipato Jünger, e che la figura jüngeriana del lavoratore, esposta solo nel 1932 in *Der Arbeiter*⁷², non farebbe altro che riprendere una determinazione già acquisita da lui sin dal 1927 con il nome di «*cura*».

Comunque sia, Heidegger precisa nettamente il significato nazista che ormai è quello del concetto di lavoro. Scrive infatti:

Il lavoro piega il popolo e lo traspone nel campo d'azione di tutte le potenze essenziali dell'essere. La struttura dell'esserci *völkisch* che si forma (*sich gestaltend*) nel lavoro e in quanto lavoro è lo Stato. Lo Stato nazionalsocialista è lo Stato del lavoro⁷³.

Non si può essere più espliciti di così. Osserviamo inoltre che lo Stato rappresenta qui le potenze essenziali dell'essere, e con ciò Heidegger annuncia quello che dirà nel febbraio 1934 nel suo seminario, in cui lo Stato sarà direttamente identificato con l'essere, e il popolo con l'ente. Il concetto di lavoro è ormai un concetto *völkisch*. Non siamo lontani dal *Mein Kampf*, in cui Hitler affermava che il lavoro creatore è e sarà per sempre antisemita. Anche il sapere è diventato un concetto *völkisch* al quale il nuovo studente è costretto a piegarsi. Heidegger scrive infatti:

Il nuovo studente però fa ingresso nel nuovo ordine dell'esserci dello Stato e del suo sapere *völkisch*, cosicché egli stesso, per la sua parte, deve contribuire a configurare questo nuovo ordine⁷⁴.

Tuttavia, man mano che si avvicina alla conclusione, la mitizzazione dello studente come lavoratore s'intensifica: «Il nuovo studente tedesco è *lavoratore*. Ma dove troviamo questo studente? Forse in ogni università non ce n'è che una *mezza dozzina*, forse *ancora* meno, e nel complesso non ci sono nemmeno quei *sette* con cui, un tempo, il *Führer* iniziò il suo lavoro»⁷⁵. Nell'evocazione del numero sette vediamo fino a che punto Heidegger sposa la causa del culto hitleriano del *Führer*. Quest'ultimo racconta infatti nel *Mein Kampf* che, quando nel 1920 chiese di aderire al Partito operaio tedesco, o Partito tedesco dei lavoratori (*Deutsche Arbeiterpartei* o DAP) di Anton Drexler – da cui deriverà poco dopo l'NSDAP –, ricevette «una tessera provvisoria con il numero sette»⁷⁶. Quella fu, scriverà Hitler, «la decisione più importante della [sua] vita»⁷⁷. Ricordare il numero sette significa quindi ricollocarsi nei tempi 'eroici' della fondazione del nazismo da parte di Hitler, e coinvolgere gli studenti in quella leggenda.

In realtà, questo numero sette non è altro che una «menzogna cosciente» di Hitler «destinata a creare la leggenda», menzogna che «ha notevolmente contribuito alla nascita del culto di Hitler fin dalla pubblicazione del tomo I del *Mein Kampf*»⁷⁸. Hitler non era il settimo, bensì il 55° membro del DAP, e la sua tessera riportava il numero 555. Il numero sette è quindi stato scelto da Hitler per suggerire delle «relazioni mistiche» tra gli iniziatori del movimento, e si vede da questa scelta che il concetto hitleriano di «lavoratore» non ha nulla di socialista ma che esso piuttosto rientra nel campo, com'è anche nel caso della «forma (*Gestalt*) del lavoratore» cara a Jünger, di un'«aristocrazia» mitizzata e mistica, di un culto del *Führer* e della «guardia» che gli era vicina.

Nel discorso di Heidegger, l'intenzione è quella di suggerire che il nuovo studente mitico inteso come «lavoratore» prenda quanto prima il proprio posto, professi a sua volta e raggiunga il «fronte di lavoro del nuovo corpo di insegnanti».

Nel frattempo, il significato dell'immatricolazione degli studenti ne esce sconvolto. Ormai, conclude Heidegger, «l'«esame» per il nuovo studente non sta alla *fine* del periodo di studi, bensì all'*inizio*»⁷⁹. Cosa significa questo se non che si deve iniziare con l'assicurarsi che lo studente iscritto sia un *Volksgenosse* – parola intraducibile tanto quanto il termine *völkisch*, ma che nel linguaggio nazista dell'epoca designa esclusivamente il «compagno di razza»: mai un «ebreo» verrebbe detto *Volksgenosse* di un «ariano» –, e che egli sia inoltre pronto a lasciarsi dominare dalle «nuove potenze statali» dello Stato nazionalsocialista?

Dopo aver evocato la natia Foresta Nera, patria di Schlageter, l'«eroe» mitizzato dai nazisti, il rettore Heidegger fa avanzare lo studente di filosofia Fischer per l'immatricolazione. Si esprime allora con queste parole: lo vi impegno alla volontà e all'opera del nostro Führer Adolf Hitler. Io vi vincolo alla legge dell'esserci del nuovo studente tedesco. Esigo da voi disciplina, serietà e durezza di fronte a voi stessi. Esigo da voi spirito di sacrificio ed esemplarità di atteggiamento [*Haltung*] di fronte a tutti i compatrioti [*Volksgenossen*] tedeschi. Heil Hitler!⁸⁰

Cinque giorni dopo, il 30 novembre 1933, Heidegger tiene una conferenza a Tubinga intitolata *L'Università nello Stato nazionalsocialista*. Un lungo resoconto della conferenza appare l'indomani sul "Tübinger Chronik", dove Heidegger viene presentato come «uno dei più saldi pionieri del nazionalsocialismo tra gli studiosi tedeschi»⁸¹. Il proponimento è più o meno lo stesso del discorso precedente: «la nuova Università rappresenterà un pezzo dello Stato nazionalsocialista»⁸². Di nuovo, Heidegger afferma l'esatto contrario di ciò che tenteranno di far credere poi certi apologeti, sostenendo che egli avrebbe voluto salvare l'autonomia accademica dal potere nazista. In questo discorso Heidegger assume quell'estremismo che ha potuto far dire a Karl Löwith che egli era più radicale dei Sig.ri Rosenberg e Krieck. In effetti

egli vi afferma che la rivoluzione nell'università non è ancora iniziata e conclude con la necessità di essere una «razza dura».

In questo periodo, in una lettera del 13 dicembre 1933 ai presidi dell'Università di Friburgo, nella quale Heidegger invitava gli insegnanti a fare una sottoscrizione per la pubblicazione di un *Denkschrift* per la commemorazione della «manifestazione della scienza tedesca» dell'11 novembre 1933 a Lipsia – giornata nella quale lo vediamo al fianco del medico eugenetico e antropologo razziale Eugen Fischer, seduto davanti a una fila di stendardi con la croce uncinata delle SA –, Heidegger adotta la terminologia antisemita del nazismo utilizzando il termine «non ariano» (*Nichtarier*). Scrive infatti:

Non è qui necessario aggiungere che i non ariani non dovranno comparire sul foglio delle sottoscrizioni⁸³.

L'esclusione dei non ariani è presentata come un'ovvietà, sicché è superfluo aggiungerla. L'opera alla cui sottoscrizione Heidegger invita i professori «ariani» altro non è che la *Professione di fede [Bekenntnis] dei professori delle università tedesche e delle scuole superiori nei confronti di Adolf Hitler e dello Stato nazionalsocialista*, pubblicata a Dresda dalla Lega dei professori nazionalsocialisti (NSLB) e tradotta in cinque lingue – tedesco, inglese, italiano, francese e spagnolo – per essere distribuita in tutta Europa. Questo libro contiene quindi una delle prime traduzioni francesi di un testo di Heidegger, e sembra sia stata diffusa nell'intera Europa. Nella penna di un traduttore che palesemente non è francese, la *Bekenntnis* di Heidegger sembra parlare dello «sbocciare di tutta un'adolescenza purificata fin nel profondo delle sue radici», della «fiacca idolatria di un pensiero senza suolo [*Boden*] né forza, la cui filosofia aspiriamo a far scomparire», di «non sottrarsi al terrore degli infuriati e alle inquietudini dell'oscurità», e loda «la rivoluzione nazionalsocialista» come portatrice di «una trasformazione tanto completa quanto radicale nella nostra esistenza»⁸⁴.

Inoltre, fatto importante da rilevare, i nomi dei due principali allievi non ebrei di Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Gerhard Krüger, compaiono tra quelli dei filosofi citati alla fine dell'opera nell'elenco degli insegnanti che hanno aderito alla «professione di fede» a favore di Hitler. Sono questi due nomi che Heidegger nel 1945, dopo la sconfitta del III Reich, raccomanderà per primi a Stadelmann per la cattedra di filosofia di Tubinga⁸⁵, quando si tratterà di trovare chi sostituisca Theodor Haering interdetto all'attività universitaria per il suo attivismo nazista, come ben presto lo stesso Heidegger.

Tornando ai primi del 1934, Heidegger inizia pronunciando, il 22 gennaio, un discorso per l'apertura di un corso destinato ai «lavoratori disoccupati» (*Notstandsarbeiter*) della città di Friburgo. Questo discorso, come quello che l'indomani dedicherà a una chiamata al «servizio del lavoro», mostra nel modo più esplicito la trasformazione nazionalsocialista dei concetti di lavoro, sapere e libertà, che Heidegger fa sua, seguendo così «il Führer del nostro nuovo Stato»⁸⁶. Ciò che sino a quel momento veniva chiamato sapere, scienza e lavoro ha assunto, egli afferma, un altro significato⁸⁷. A quale scopo? Quello di «diventare forti per un esserci pienamente valido come *Volksgenosse* nella comunità del popolo tedesco»⁸⁸, il che include in particolare la comprensione di ciò che «significa il futuro risanamento del corpo del popolo», e di ciò che rappresenta «il fatto che 18 milioni di Tedeschi appartengono invero al popolo, ma poiché vivono al di fuori dei confini del Reich, non appartengono al Reich»⁸⁹.

Qui Heidegger anticipa i provvedimenti più importanti che il nuovo Reich adotterà a breve: la legge per la difesa del sangue tedesco (compresa nelle leggi di Norimberga), la riunificazione dell'Austria e della Germania (*Anschluss*) e l'espansione del Reich, presto destinato a inglobare i Sudeti e il corridoio di Danzica. Similmente, bisogna intendere lavoratore e lavoro «nel senso in cui queste parole sono intese dal nazionalsocialismo»⁹⁰,

cioè precisamente concepire la condizione del lavoro come la concepisce l'NSDAP. Qui la leggenda di un Heidegger che si oppone al Partito nazista crolla. Ecco infatti quello che afferma:

Esiste solo *un'unica* «condizione di vita» tedesca. È la *condizione del lavoro* radicata nel fondamento portante del popolo e liberamente disposta nella volontà storica dello Stato. La sua impronta [*Prägung*] è preformata nel movimento del Partito nazionalsocialista *dei lavoratori* tedeschi⁹¹.

Heidegger fa un totale atto di sottomissione al movimento nazista rappresentato dal partito. Ormai non si può più dire, quindi, che il suo scopo era quello di liberare l'università dall'influenza del partito come egli ha tentato di far credere dopo il 1945. Ciò che afferma riguardo alla «condizione di vita» tedesca preformata dall'NSDAP è molto vicino a quanto sostiene Rothacker nello stesso periodo, nella sua *Filosofia della storia*, circa lo «stile di vita» per il quale i tedeschi sarebbero, secondo lui, debitori allo «spirito» dell'NSDAP⁹². Inoltre, Heidegger riunisce in questo passo la triade schmittiana di popolo, Stato e movimento. Anche l'invocata libertà assume un significato molto particolare: non è più tale, poiché l'impronta della condizione del lavoro è forgiata in anticipo dall'NSDAP. Se il lavoro rende liberi, questa libertà non è qui nient'altro che servitù e sottomissione totale al partito. La corruzione delle nozioni di lavoro e di libertà non potrebbe essere più radicale.

Nel suo discorso di Costanza, pronunciato alla fine di maggio 1934 (quindi dopo le dimissioni dal rettorato), Heidegger conferma la maniera molto peculiare nella quale intende la libertà: «libertà [...] significa: *vincolo alla legge intima* e agli ordini della nostra essenza»⁹³. Nel contesto della conferenza, Heidegger dimostra bene di cosa si tratti: questa legge della «nostra» essenza è da intendersi in un senso *völkisch* e razziale. Ciò che è in gioco è infatti la «salute dell'impulso vitale del popolo [*völkisch*]»⁹⁴, e noi conosciamo, dalla definizione data nel seminario dello stesso periodo, quale sia il

significato esplicitamente razziale della nozione di «salute del popolo», in Heidegger come in tutti i nazionalsocialisti. Ormai la libertà non designa più la volontà autonoma del cittadino, bensì il vincolo di sangue che lega tra loro i *Volksgenossen* tedeschi nell'unità della *Volksgemeinschaft*, sotto la comune sottomissione al *Führer*.

3.6 L'apologia della guerra, la lotta spirituale e il culto dei morti

Il discorso della fine di maggio 1934, tenuto davanti ai suoi antichi compagni del liceo di Costanza, è dedicato al culto della Grande Guerra e all'annuncio di quella futura. Heidegger ricorda i due milioni di morti tedeschi nella Prima guerra mondiale, le cui «infinite fosse» formano, dice, «una misteriosa corona funebre attorno ai confini del Reich con l'Austria»⁹⁵. Il suo intento va ben al di là del patriottismo ordinario nel contesto dell'epoca. Egli fa sua, e a due riprese, la maniera nazista di integrare la comunità dei compagni morti in guerra in ciò che chiama «la nostra razza» (*unser Geschlecht*)⁹⁶, secondo un culto dei morti destinato a preparare la guerra futura. Heidegger invoca qui, come in parecchi altri suoi corsi degli anni 1933-36, l'aforisma 53 di Eraclito sulla guerra padre di tutte le cose, che ugualmente menziona nella sua lettera a Carl Schmitt. Torneremo più avanti sull'uso che Heidegger fa di questo aforisma⁹⁷.

Il discorso di Costanza rivela soprattutto che, contrariamente a quanto Heidegger cercherà di sostenere in seguito e in particolare nel 1945 nel tentativo di riabilitarsi⁹⁸, egli richiama il *polemos*, la lotta in questione nelle parole di Eraclito, proprio in diretta relazione con le guerre effettive, poiché il passaggio dove cita l'aforisma inizia con l'evocazione della Grande Guerra concepita non come un evento semplicemente

passato, ma come qualcosa che «ci sopraggiunge *soltanto ora*»⁹⁹ – laddove il «ci» designa il popolo tedesco e la razza tedesca. La Grande Guerra, dichiara Heidegger, «dev'essere vinta da noi *spiritualmente*, cioè la *lotta* diventa l' *intima legge* del nostro esserci»¹⁰⁰. Infatti egli afferma:

Per l'uomo essenziale, la lotta è la *grande prova* di tutto l'essere: in essa si decide se siamo schiavi di noi stessi, o padroni. [...] La nostra razza – noi, nel misterioso cameratismo con i camerati morti – è il ponte verso la vittoria storico-spirituale della Grande Guerra¹⁰¹.

Bisogna prendere seriamente questo tema heideggeriano della lotta spirituale, concepita come un qualcosa che viene a sostituire la guerra militare. Per certi aspetti siamo sempre lì. Infatti il tema più ricorrente nei discorsi, nelle conferenze e anche, come vedremo, nei corsi di Heidegger, è quello della lotta (*Kampf*), che per lui è guerra (*Krieg*) effettiva e combattimento spirituale al tempo stesso. Quando la guerra coincide con la vittoria schiacciante delle armate del Reich nazista, Heidegger eleva le vittorie militari al rango di un'ordalia metafisica dove si giocano l'essenza dei popoli e il loro destino storico. Lo si vedrà nel caso del suo corso del giugno 1940, quando le armate del Reich irrompono in Francia¹⁰². Quando, al contrario, deve affrontare la sconfitta, sostiene che la guerra non decide niente. È quel che propone nel 1934, in relazione alla sconfitta tedesca del 1918: «Per essere finita da poco, la guerra non ha ancora condotto ad alcuna decisione»¹⁰³, ed è quel che sosterrà di nuovo, dopo il 1945, in *Che cosa significa pensare?*¹⁰⁴.

Non ci soffermeremo sul carattere piuttosto risibile di questa sacralizzazione dell'effettività che varia a seconda delle occasioni: pronta a esprimersi sul più concreto dei piani se l'evento storico è favorevole, altrettanto pronta, al contrario, a trasporsi a un livello detto «spirituale» – ma abbiamo già visto come Heidegger definisca lo spirito – se il vento della storia cambia direzione.

Ciò che è importante sottolineare in questo momento è che Heidegger non ha mai tratto lezione dal fatto che nel 1945 non era più questione, come nel 1918, della sola fine di una guerra tra nazioni, ma della disfatta militare del dominio hitleriano e nazista in Europa, che si era rivelato un'impresa di annientamento del popolo ebraico, di massacro delle popolazioni slave e di asservimento che preludeva all'annichilimento progressivo di tutti i popoli non *völkisch* – compreso in Francia. Su questo punto, che in realtà è al centro della sua dottrina, non ci saranno svolte, nessuna *Kehre*: dopo il 1945 Heidegger continuerà, come aveva fatto dopo il 1918, a trasporre sul piano dello «spirito», o della «parola», una battaglia persa sul teatro di guerra.

La facilità con la quale tale trasposizione ha avuto successo, l'assenza, per molto tempo quasi totale soprattutto in Francia, di resistenza a questo nuovo stato di fatto inducono a porsi molte domande sull'incoscienza seguita alla capitolazione nazista del 1945. Comunque stiano le cose, l'evoluzione di Heidegger degli anni Venti e Trenta, dopo la sconfitta tedesca del 1918, è piena di insegnamenti per comprendere come egli stesso e i suoi più stretti seguaci – a cominciare da Ernst Nolte – si comportarono dopo il 1945. Per questo motivo lo studio approfondito degli anni 1933-35 permette non solo di misurare la radicalità della sua compromissione, ma si rivela indispensabile per comprendere la strategia messa in atto in seguito.

3.7 La Germania segreta, la «venerazione» e la triade hitleriana del poeta, del pensatore e dell'azione politica

Le dimissioni dal rettorato del 23 aprile 1934 che, come ha dimostrato Hugo Ott, sono legate al radicalismo di Heidegger e del suo discepolo Erik Wolf, non segnano affatto la fine dell'attività pubblica di Heidegger al servizio della *Führung*

hitleriana, ma al contrario il suo «approfondimento». Egli ha ora il tempo di presentare conferenze e testi molto più articolati, come le conferenze del 15 e 16 agosto 1934 intitolate *L'università tedesca*, il testo *Per l'istituzione della Scuola di professori* nel nuovo Reich indirizzato il 29 agosto dello stesso anno al Dr. Stuckart, la conferenza del 30 novembre 1934 *L'attuale situazione della filosofia tedesca e il suo compito per l'avvenire*.

Ora sappiamo che il tentativo del 1945 di autogiustificarsi non è che una sequenza di falsità. Heidegger vi afferma che a partire dall'aprile 1934 non si era più occupato di affari universitari¹⁰⁵. In realtà, su richiesta del segretario di Stato Stuckart – alto dignitario del partito, vicino a Hitler e a Himmler, e primo presidente dell'Associazione tedesca per l'igiene razziale –, egli accettò di partecipare alla costituzione di una nuova Scuola di professori del Reich, e si parlò anche dell'eventualità che ne assumesse personalmente la direzione. Ebbene, nel 1945 Heidegger scrisse che, dopo il 30 giugno 1934, chi «assunse un incarico all'università sapeva benissimo con chi avrebbe fatto comunella, con chi si sarebbe associato»¹⁰⁶: il 29 agosto 1934, consegnando al Ministero il suo progetto di istituzione per quella nuova Scuola di professori, egli sapeva infatti con chi continuava ad associarsi¹⁰⁷.

Di fatto, le conferenze dell'agosto 1934 su *L'università tedesca* non mostrano alcuna attenuazione del suo impegno. Heidegger le apre affermando che:

Il nostro presente tedesco è riempito da un grande sconvolgimento, che attraversandolo afferra l'intero esserci storico del nostro popolo. Vediamo il principio di questo sconvolgimento nella rivoluzione nazionalsocialista¹⁰⁸.

Segue poi un richiamo storico alla fondazione dell'università tedesca e al suo sviluppo nel XIX secolo, in cui egli ne sopravvaluta ruolo e missione: prendendo in considerazione non l'immagine esteriore ma l'«intima essenza» dell'università tedesca, la sua storia è quella dello «spirito

tedesco» e coincide con «il destino del popolo tedesco»¹⁰⁹. Se a ciò si aggiunge che Heidegger considera la Facoltà di filosofia come «il centro portante e connotante della nuova Università»¹¹⁰, si percepisce meglio perché egli si creda il depositario della *Führung* 'spirituale' e del destino del popolo tedesco. Non si tratta solo di una questione di superbia personale, bensì, sul piano della collettività, di un disastro indicibile, perché la «missione» (*Sendung*) che Heidegger intende definire per il popolo tedesco si identifica con il «lavoro» e con l'«onore» così come il nazismo li concepisce. Nello schema che traccia, sono le tre nozioni di lavoro, onore e missione (*Arbeit, Ehre, Sendung*) che permettono al popolo, attraverso lo Stato, di elevarsi al «sapere» e alla «scienza»¹¹¹. Con ogni probabilità Heidegger condensa qui l'insegnamento già dispensato nel 1933-34, in un seminario su «popolo e scienza» di cui non potrà fare a meno di ricordare, nel 1945, che era stato «molto frequentato»¹¹². Egli fa suoi i principi nazisti teorizzati da Hitler e Jünger (per il lavoro) e Rosenberg (per l'onore), e riprende in particolare il discorso su «'lavoratori della mano' e 'lavoratori della fronte'»¹¹³, da tempo luogo comune nei discorsi di Hitler¹¹⁴.

Nondimeno, Heidegger aggiunge al lavoro e all'onore la nozione di «venerazione» (*Ehrfurcht*), derivata da onore (*Ehre*) e definita, nei termini dei suoi esistenziali, come «la cura [*Sorge*] per la dignità e la risolutezza» dell'essenza del popolo. Tale «cura per il destino storico del popolo» resta, dice, un segreto (*Geheimnis*) che rimane nascosto (*verborgen*) e custodito dal popolo¹¹⁵. Queste definizioni emergono nello stesso periodo in cui, nel suo discorso sulla caverna di Platone, egli accosta l'essere a ciò che è nascosto e velato, e la verità a ciò che è svelato (*Unverborgenheit*). Heidegger riprende il tema della «Germania segreta» (*geheimes Deutschland*)¹¹⁶, che proviene dal circolo di Stefan George e dalle conferenze di Norbert von Hellingrath su Hölderlin, per farne però l'origine stessa della

«verità» e la determinazione più intima dell'essenza del popolo tedesco: ciò che intende fondare non è né una filosofia né un pensiero, bensì il culto segreto e la venerazione del popolo tedesco per la sua essenza nascosta. Non c'è qui alcuna presa di distanza dal nazionalsocialismo. È infatti del fondo occulto del nazismo che Heidegger si nutre, poiché l'essenza in causa è «l'essenza della rivoluzione nazionalsocialista come trasformazione (*Verwandlung*) della realtà tedesca»¹¹⁷. Quando evoca «la Germania segreta», che continuava a vivere all'inizio del XIX secolo malgrado «l'impotenza politica» (*politische Ohnmacht*) della nazione tedesca di fronte alle vittorie napoleoniche, Heidegger ricorda la creazione della parola *Volkstum*, a sua volta legata alla parola *Volksgeist*, concepita nella sua «essenza naturale e storica». Scrive infatti:

A determinare l'essenza dell'uomo era l'essenza naturale e storica dello *spirito del popolo* [*Volksgeist*], non le regole di un mero intelletto e non i calcoli di una ragione universale indipendente. A quel tempo nacque, e non a caso, la parola *Volkstum*. Questo nuovo sapere e volere si estendeva necessariamente anche allo Stato [...] avvertito come un ordinamento vivente e come una legge, in cui e grazie alla quale il popolo stesso conquista la sua unità e la sicurezza della propria durata¹¹⁸.

Questo testo di Heidegger, il cui inizio si avvicina molto al già citato rapporto contro Hönigswald, ricorda le tesi sulla «riduzione dell'esistenza al *Volkstum* e alla razza» pubblicate poco prima da Rothacker nella sua *Filosofia della storia*. Heidegger non ha bisogno di aggiungere altro: il riferimento al *Volkstum* e all'onore – che da Rosenberg in poi, come tutti i nazionalsocialisti fanno, si identifica con il mito del sangue – bastano a indicarci di quale tenore è la «venerazione» di cui parla Heidegger.

Ricostruendo a modo suo la storia dell'università tedesca e ponendosi sotto il segno della Germania segreta, Heidegger si

proietta nel lungo periodo: a questa data (agosto 1934) non è più coinvolto nell'impegno immediato, ma sogna l'eternità dello Stato hitleriano. Proprio come nella sua Introduzione al seminario dell'inverno seguente intitolato *Hegel, sullo Stato*¹¹⁹, il compito qui evocato – la realizzazione di una «nuova scuola superiore [*Hochschule*] dello spirito»¹²⁰ – a suo parere non può essere compiuto immediatamente, ma «forse fra cinquant'anni»¹²¹. Segue un'apologia della «grandezza» che include l'elogio del *Führer*. Vediamo quindi dove ci conduce la venerazione heideggeriana: venerazione di ciò che è detto «grande», oggi culto del *Führer*, domani della stessa persona che celebra il culto. Infatti, «chi vuole davvero scorgere ciò che è grande, deve possedere egli stesso grandezza»¹²². Così possono espandersi il pathos della «grandezza» e la catena della «venerazione», che saranno fattori di non poco conto nella recezione e nel culto del 'maestro' di Meßkirch. Pensiamo, per esempio, alle parole usate da Elfride Heidegger con Frédéric de Towarnicki per definire suo marito: «Er ist zu groß [Lui è troppo grande]».

Quanto alla nuova scuola superiore dello spirito progettata da Heidegger, compito dell'università tedesca del presente e del futuro, il suo ruolo è nettamente definito:

Educazione del popolo, attraverso lo Stato, a essere popolo. Questo è il senso del movimento nazionalsocialista, questa è l'essenza della nuova compagine dello Stato. *Questa* educazione al sapere supremo è il compito della nuova Università¹²³.

Ancora una volta si conferma che Heidegger non intende affatto affermare l'autonomia dell'università nei confronti del «movimento», cioè del Partito, e nei confronti dello Stato. Al contrario, questa nuova educazione è concepita come un'educazione politica e il seminario dell'inverno 1933-34 lo confermerà.

Non tratteremo in dettaglio l'ultima lunga conferenza del 30 novembre 1934 *L'attuale situazione della filosofia tedesca e il*

suo compito per l'avvenire, in quanto i temi toccati sono vicini ai corsi dello stesso anno, che saranno analizzati nel prossimo capitolo. Segneremo solo due elementi importanti della sua conclusione. Innanzitutto una frase sorprendente, in cui lo Stato viene identificato con l'essere storico e il popolo con l'ente. Heidegger scrive infatti:

Uno Stato è solo in quanto *diventa, diventa l' essere storico* di quell'ente che si chiama *popolo*¹²⁴.

Quando abbiamo letto questa frase, all'uscita del volume nel 2000, siamo rimasti profondamente colpiti nel vedere che la differenza ontologica fra l'essere e l'ente – sempre presentata come il cuore della dottrina di Heidegger, e che i suoi apologeti tengono meticolosamente a distanza da qualsiasi rapporto con la politica – è da lui qui ricondotta alla relazione tra Stato e popolo. Da quel momento abbiamo trovato nel seminario del semestre invernale 1933-34 l'argomentata conferma di ciò che qui è espresso una sola volta. Questo getta una luce del tutto nuova sull'intima relazione (per non dire identificazione) tra ontologia e politica in Heidegger.

L'altro punto di fondamentale importanza è che Heidegger conclude la sua conferenza con una citazione di Hölderlin che evoca la patria (*das Vaterland*), e presenta il poeta come «il più tedesco dei Tedeschi» (*das Deutsche der Deutschen*)¹²⁵. La venerazione per l'essenza della Germania segreta passa attraverso il culto di Hölderlin, che fu elevato, a partire da Norbert von Hellingrath, al rango di poeta e profeta del *geheimes Deutschland*.

In definitiva Heidegger presenta qui la triade che ritroveremo nei corsi dello stesso semestre sugli inni *Germania e Il Reno*: la poesia, il pensiero e l'azione politica del creatore dello Stato (*Dichten, Denken, politische Tat*)¹²⁶. Ponendo il poeta, il pensatore e l'azione politica in continuità, Heidegger nazifica la visione tradizionale della Germania come popolo di poeti e pensatori. Riprende così testualmente Hitler che, bisogna

ricordare, conclude il *Mein Kampf* riferendosi ai poeti (*Dichter*) e ai pensatori (*Denker*) come a coloro che guidano l'azione (*Tat*)¹²⁷. La triade di Heidegger è dunque la ripetizione esatta della triade di Hitler.

Note

¹ [Durante la notte del 30 giugno 1934 detta 'Notte dei lunghi coltelli' (*Nacht der langen Messer*), le SS su ordine di Hitler epurarono i vertici delle SA, quel primo gruppo paramilitare del Partito nazista che aveva svolto un ruolo fondamentale nell'ascesa al potere. Quella notte vennero assassinate decine di persone, compresi gli ultimi oppositori al regime, e si stima che nel corso dell'epurazione che proseguì sino al 2 luglio successivo i morti siano stati centinaia].

² «Du darfst die ganze Bewegung nicht von unten her betrachten, sondern vom Führer aus und seinen großen Zielen. [...] man darf jetzt nicht mehr an sich selbst denken, sondern nur an das Ganze und das Schicksal des deutschen Volkes»; lettera di M. Heidegger a Fritz Heidegger del 4 maggio 1933, in GA 16, p. 93 [trad. it. cit., p. 86].

³ [Cfr. par. 4.1].

⁴ GA 16, p. 95 (*Zur Immatrikulation*) [trad. it. cit., p. 88 (*Per l'immatricolazione. 6 maggio 1933*)].

⁵ *Ivi*, p. 96 [trad. it. *ibidem*, modificata].

⁶ «Volkstum – Wurzel des Geistes»; *ivi*, p. 97 [trad. it. *ivi*, p. 89].

⁷ *Ibidem* [trad. it. *ivi*, p. 90].

⁸ Cfr. *ivi*, p. 98 [trad. it. *ivi*, p. 91].

⁹ «Ich bitte ergebenst um Verschiebung des geplanten Empfanges des Vorstandes des Verbandes der deutschen Hochschulen bis zu dem Zeitpunkt, in dem die Leitung des

Hochschulverbandes im Sinne der gerade hier besonders notwendigen Gleichschaltung vollzogen ist»; *ivi*, p. 105 [trad. it. *ivi*, p. 100, modificata].

¹⁰ Ministère des Affaires étrangères/Colmar, Archives de l'occupation française en Allemagne et Autriche [da qui in avanti MAE/Colmar], Archivi orali, AOR 16/a.

¹¹ A. Hitler, *Mein Kampf* cit., p. 317; cfr. D. Trierweiler, *Polla ta deina, ou comment dire l'innommable. Une lecture d'Arbeit am Mythos*, in "Archives de philosophie", 67, 2004, p. 253.

¹² «die innerst bestimmende Mitte des ganzen volklichstaatlichen Daseins»; GA 16, p. 110 [trad. it. cit., p. 104, modificata].

¹³ *Ivi*, p. 112 [trad. it. *ivi*, p. 106].

¹⁴ Oltre a *ibidem*, cfr. *ivi*, pp. 132, 151 [trad. it. *ivi*, pp. 124, 142] e GA 36/37, p. 263.

¹⁵ [Cfr. cap. 5].

¹⁶ «auch den Sieg des Gedankens der schaffenden Arbeit, die selbst ewig antisemitisch war und antisemitisch sein wird»; A. Hitler, *Mein Kampf* cit., p. 557.

¹⁷ T.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965; trad. fr. *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, Payot, Paris 1989, p. 44 [trad. it. *Il gergo dell'autenticità: sull'ideologia tedesca*, a cura di P. Lauro, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 10].

¹⁸ *Ibidem*; trad. fr. *ivi*, p. 43 [trad. it. *ivi*, p. 9, modificata].

¹⁹ Non è certo possibile includere nel novero delle traduzioni degne di questo nome la riscrittura revisionista di François Fédier apparsa nel 1995 sotto il titolo di *Scritti politici* di Heidegger [*Écrits politiques: 1933-1966*, Presentazione, traduzione e note a cura di F. Fédier, Gallimard, Paris]. Ci limitiamo a fornire tre esempi tra decine di altri: quando Heidegger elogia l'NSDAP evocando il «nationalsozialistische deutsche Arbeiterpartei», cioè il «Partito dei lavoratori nazionalsocialisti tedeschi», la 'traduzione' rivede il testo in

modo da dare l'illusione di tutt'altro tono politico rispetto a quello dell'NSDAP e parla di quel « *partito dei lavoratori* che è il socialismo nazionale tedesco» (p. 143); la *Gleichschaltung* rivendicata da Heidegger nel suo telegramma a Hitler, che inizia con la destituzione di tutti i professori ebrei, è tradotta con il termine «armonizzazione» (p. 313); quanto al titolo del discorso di rettorato, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (*L'autoaffermazione dell'università tedesca*), viene tradotto con *L'Università tedesca salda in se stessa verso e nonostante tutto* (p. 97), al fine di far credere al lettore che questo discorso, che auspica l'introduzione del *Führerprinzip* nell'università e l'incorporazione di questa nello Stato nazista, farebbe invece opera di resistenza [Per i motivi esposti dall'Autore, nel nostro lavoro non abbiamo preso in considerazione l'edizione italiana di questa traduzione; cfr. M. Heidegger, *Scritti politici, 1933-1966*, a cura di G. Zaccaria, Prefazione, Postfazione e note di F. Fédier, Piemme, Casale Monferrato 1998].

²⁰ Cfr. GA 16, pp. 125-126 (*Arbeitsdienst und Universität*) [trad. it. cit., p. 118 (*Servizio del lavoro e università*)].

²¹ «Das Ziel wird durch Fußmarsch erreicht [...] S.A. - oder S.S. Dienstanzug, eventuell Stahlhelmuniform mit Armbinde»; cit. in H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* cit., p. 218 [cfr. trad. it. cit., p. 197; indichiamo la pagina della traduzione italiana a solo scopo di confronto, in quanto recitando «SA e SS in uniforme, alcuni con tanto di elmetto di acciaio e fascia al braccio», assume un significato diverso, ossia che l'uniforme veniva indossata appunto solo dalle SA e dalle SS e non richiesta a tutti i partecipanti al campo].

²² «Die im Jahre 1933 in Freiburg verkaufte Ansichtpostkarte: der von der Partei eingesetzte Rektor der Universität Freiburg an der Spitze der Freiburger S.A. (*in nota*: In meinem Besitz) zeigt die Macht des Geistes als Vorspann für den Geist der Macht»; G. Anders, in "Die Neue Rundschau", ottobre 1946, cit. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit.,

p.

. Questo passaggio non è sfuggito a Carl Schmitt, che lo cita nel suo *Glossarium* alla data del 15 maggio 1949, cercando di ridicolizzare Anders; cfr. C. Schmitt, *Glossarium*, a cura di E.F. von Medem, Duncker & Humblot, Berlin 1991, p. 241 [trad. it. *Glossario*, a cura di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano 2001, p. 340].

²³ MAE/Colmar, Archivi orali, AOR 16/1a.

²⁴ Pensiamo soprattutto alla serie di articoli comparsi su “France-Observateur” durante l’inverno 1963-64 – in seguito a un’affermazione di Étiemble in un articolo del 28 novembre e di una breve cronaca di Dominique Janicaud il 5 dicembre 1963. Questa controversia non è evocata da quest’ultimo nel suo *Heidegger en France*, Albin Michel, Paris 2001.

²⁵ «Das Lager war für jeden eine gefährliche Luft. Es wurde für die, die blieben, und für die, die gingen, gleicherweise eine Probe»; GA 16, p. 174 [trad. it. cit., p. 165].

²⁶ «Vor acht Tagen hatte ich in Todtnauberg das erste Lager – ich habe viel gelernt. In der Mitte der Lagerzeit mußte ich aber 20 Leute entlassen – die nicht dahin paßten. So ein Lager ist eine *große Probe* – für jeden – und gefährlich»; *ivi*, p. 178 [trad. it. *ivi*, p. 169].

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 761-763 [trad. it. *ivi*, pp. 678-679].

²⁸ «die Universität muß [...] wieder in die Volksgemeinschaft eingegliedert und mit dem Staat verbunden werden»; *ivi*, p. 761 [trad. it. *ivi*, p. 678].

²⁹ «ein *scharfer Kampf* zu führen im nationalsozialistischen Geist, der nicht ersticken darf durch humanisierende, christliche Vorstellungen, die seine Unbedingtheit niederhalten»; *ivi*, p. 762 [trad. it. *ivi*, p. 679].

³⁰ «Von der *Arbeit* für den *Staat* kommt *keine Gefahr*, nur von Gleichgültigkeit und Widerstand»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

³¹ «ihre Verwurzelung im Volk und ihre Bindung an den Staat»; *ivi*, p. 763 [trad. it. *ivi*, p. 679].

³² «Es wird gekämpft aus den Kräften des neuen Reichs, das

der Volkskanzler Hitler zur Wirklichkeit bringen wird»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*, modificata: nella traduzione italiana l'espressione *ein hartes Geschlecht* viene resa come «una stirpe dura», fedelmente alla scelta di tradurre nell'intero volume il termine *Geschlecht* come «stirpe», diversamente dall'Autore, che lo traduce invece qui come «razza» in quanto esso apparteneva al vocabolario dell'antisemitismo nazista corrente dell'epoca (cfr. Introduzione qui e cap. 4 qui).

³³ «Das harte Geschlecht von heute ist Bürge der Zukunft – der besseren Zukunft»; E. Forsthoff, *Der Totale Staat*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933, p. 48.

³⁴ «Wir sind nur ein Übergang, nur ein Opfer. Als Kämpfer dieses Kampfes müssen wir ein hartes Geschlecht haben, das an nichts Eigenem mehr hängt, das sich festlegt auf den Grund des Volkes»; GA 16, p. 772 [«Noi siamo solo un passaggio, solo un sacrificio. In quanto combattiamo questa lotta, dobbiamo avere una razza dura che non dipende più da qualcosa di proprio, che si fissa sul fondamento del popolo»; trad. it. cit., p. 686, modificata].

³⁵ «das kommende deutsche Geschlecht»; *ivi*, p. 251 [trad. it. *ivi*, p. 234, modificata].

³⁶ «*unser Geschlecht* ist der *Übergang* und die *Brücke*»; *ivi*, p. 282 [«la nostra razza è il *trapasso* e il *ponte*»; trad. it. *ivi*, p. 263, modificata].

³⁷ «Da sprach ein leidenschaftlicher Nationalsozialist ohne Weisheit, ohne politisches Verantwortungsgefühl, ohne Willen zu gerechter Differenzierung. Und es blieb ja 1933 nicht bei Reden. Man muß wissen, wie viele sich in diesem Sommer dem Nationalsozialismus anzupassen versuchten, um die Gefährlichkeit der provozierenden Frage zu verstehen: 'Ist Revolution auch auf der Universität? Nein!'. Tausende von denen, auf die ich gebaut hatte, fielen unter Heideggers Einfluß um»; in B. Martin, *Martin Heidegger und das Dritte Reich* cit., p. 160.

³⁸ «Das Entscheidende und Überraschende ist nun, daß das Wesen der Gesundheit keinesfalls zu jeder Zeit und bei jedem Volk in demselben Sinne bestimmt wurde»; GA 16, p. 150 [trad. it. cit., p. 141].

³⁹ «Für die Griechen z. B. bedeutet 'gesund' soviel wie bereit und stark sein zum Handeln im Staat. Wer den Bedingungen dieses Handelns nicht mehr genügte, zu dem durfte der Arzt auch im Falle der 'Krankheit' nicht mehr kommen»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁴⁰ «Was gesund und krank ist, dafür gibt sich ein Volk und ein Zeitalter je nach der inneren Größe und Weite seines Daseins selbst das Gesetz. Das deutsche Volk ist jetzt dabei, sein eigenes Wesen wieder zu finden und sich würdig zu machen seines großen Schicksals. Adolf Hitler, unser großer Führer und Kanzler, hat durch die nationalsozialistische Revolution einen neuen Staat geschaffen, durch den das Volk sich wieder eine Dauer und Stetigkeit seiner Geschichte sichern soll. [...] Jedes Volk hat die erste Gewähr seiner Echtheit und Größe in seinem Blut, seinem Boden und seinem leiblichen Wachstum. Wenn es dieses Gutes verlustig geht oder auch nur weitgehend geschwächt wird, bleibt jede staatspolitische Anstrengung, alles wirtschaftliche und technische Können, alles geistige Wirken auf die Dauer nutz- und ziellos»; *ivi*, p. 151 [trad. it. *ivi*, pp. 141-142, modificata].

⁴¹ «ein Wort wie 'Volksgeundheit', worin hinzukommend mitempfinden wird nur noch das Band der Bluts- und Stammeseinheit, der Rasse»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, seminario invernale 1933-34, conclusione della sesta sessione. Protocollo conservato al DLA di Marbach, cfr. cap. 5 qui.

⁴² GA 16, p. 269 [trad. it. cit., p. 251, modificata].

⁴³ «Nationalsozialistische Weltanschauung und Rassegedanke»; in E. Seidler, *Die Medizinische Fakultät zwischen 1926 und 1948*, in *Die Freiburger Universität in der Zeit*

des Nationalsozialismus, a cura di E. John, B. Martin, M. Mück, H. Ott, Ploetz, Freiburg im Breisgau-Würzburg 1991, p. 84.

⁴⁴ Cfr. A. Münster, *Heidegger, la "science allemande" et le nationalsocialisme*, Kimé, Paris 2002, p. 29.

⁴⁵ Sulle visite di Heidegger a Eugen Fischer dopo il 1945, cfr. la testimonianza di Gertrude Fischer, in B. Müller-Hill, *Murderous Science. Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies, and Others, Germany 1933-1945*, Oxford University Press, Oxford 1988, p. 108 [ed. or. *Tödliche Wissenschaft*, Rohwolt, Hamburg 1984; trad. it. *Scienza di morte. L'eliminazione degli ebrei, degli zingari e dei malati di mente (1933-1945)*, a cura di I. Barrai, ETS, Pisa 1989, p. 142].

⁴⁶ «bitte ich [...] daß der Gesamtcharakter dieser Lehrstelle umgewandelt werden muß im Sinne einer Lehrtätigkeit über das Gesamtgebiet der politischen Pädagogik»; GA 16, p. 186 [trad. it. cit., p. 175].

⁴⁷ Cfr. par. 4.4.

⁴⁸ «Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige Wirklichkeit und ihr Gesetz»; GA 16, p. 184 (Discorso agli studenti, pubblicato il 3 novembre 1933 sulla "Freiburger Studentenzeitung") [trad. it. cit., p. 174; per la data di pubblicazione cfr. *ivi*, p. 703, nota 101].

⁴⁹ «Kraft dieses Grundgesetzes der Ehre bewahrt das deutsche Volk die Würde und Entschiedenheit seines Wesens»; *ivi*, p. 190 (*Appello dell'11 novembre 1933 a Lipsia*) [trad. it. cit., p. 179, modificata: nel testo italiano si traduce «Wesen» come «essere» anziché come «essenza»]. Il testo pubblicato da Schneeberger riporta «seines Lebens» al posto di «seines Wesens»; cfr. G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 148.

⁵⁰ «Wir haben uns losgesagt von der Vergötzung eines boden- und machtlosen Denkens. Wir sehen das Ende der ihm dienstbaren Philosophie»; GA 16, p. 192 [trad. it. cit., p. 180, modificata: nel testo italiano si traduce «un pensiero senza

fondamento e senza vigore»].

⁵¹ Cfr. *ibidem* [trad. it. *ivi*, pp. 180-181].

⁵² Cfr. cap. 5; seminario invernale 1933-34.

⁵³ Il programma dell'evento è pubblicato in GA 16, pp. 196-197 (*Einladung zur Feierlichen Immatrikulation verbunden mit Langemarckgedächtnis*) [trad. it. cit., pp. 184-185 (*Invito alla cerimonia d'immatricolazione e alla commemorazione di Langemarck*)].

⁵⁴ «Reihenfolge: SA, SS, Stahlhelm, Universitätsfahnen...»; *ivi*, p. 197 [trad. it. *ivi*, p. 185].

⁵⁵ «Dann wird ja auch das *Sein* des deutschen Studenten ein anderes. Dann ändert auch die Immatrikulation ihren Sinn»; *ivi*, p. 199 [trad. it. *ivi*, p. 187].

⁵⁶ «Der deutsche Student geht jetzt durch den Arbeitsdienst; er steht bei der S.A. [...] Das ist neu»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁵⁷ «Das Studium hat jetzt den Namen 'Wissensdienst'»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁵⁸ «Dieses Wissen aber verwirklicht sich *in* der Staatwerdung des Volkes, dieses Wissen ist der *Staat*»; *ivi*, p. 200 [trad. it. *ivi*, p. 188].

⁵⁹ «So wird z.B. die *Natur* offenbar als Raum eines Volks, als Landschaft und Heimat, als Grund und Boden. Die *Natur* wird frei als Macht und Gesetz jener verborgenen Überlieferung der *Vererbung* wesentlicher Anlagen und Triebrichtungen. Die *Natur* wird maßsetzende Regel als *Gesundheit*. Je befreiter die *Natur* waltet, um so großartiger und gebändigter ist die gestaltende Macht der echten *Technik* ihr dienstbar zu machen. In die *Natur* gebunden, von ihr getragen und überwölbt, durch sie befeuert und begrenzt, verwirklicht sich die *Geschichte* des Volkes. Im Kampf, dem eigenen Wesen die *Bahn* zu schaffen und die Dauer zu sichern, erfaßt das Volk sein Selbst in der wachsenden Staatsverfassung. Im Kampf, das Vermögen zu seiner Größe und Bestimmung sich als wesentliche Wahrheit

vorzubilden, stellt es sich maßgebend dar in der *Kunst*. Diese kommt nur so zum großen Stil, daß sie das ganze Dasein des Volkes in die Prägung seines Wesens nimmt»; *ivi*, pp. 200-201 [trad. it. *ivi*, p. 188, modificata].

⁶⁰ «Was geschieht also in der Staatwerdung des Volkes? Jene Mächte, die Natur, die Geschichte, die Kunst, die Technik, der Staat selbst werden *durch* Gesetz und in der Durchsetzung in ihre Grenzen *gebannt*. Und so wird *das* offenbar, was ein Volk sicher, hell und stark macht. Die Offenbarkeit dieser Mächte aber ist das Wesen der *Wahrheit*. In der Durchsetzung jener Mächte versetzt der werdende Staat das Volk in seine wirkliche *Wahrheit* zurück»; *ivi*, p. 201 [trad. it. *ivi*, p. 188].

⁶¹ L'«atteggiamento» (*Haltung*), di cui abbiamo visto l'importanza centrale nella dottrina razziale di Rothacker e la sua approvazione da parte di Heidegger (cfr. par. 1.4), è infatti l'ultima nozione sulla quale si conclude il discorso di immatricolazione di Heidegger; cfr. *ivi*, p. 208 [trad. it. *ivi*, p. 193].

⁶² «Aus dieser Wahrheit erhebt sich das echte Wissenkönnen, Wissenmüssen und Wissenwollen. Wissen aber heißt: *des Wesens der Dinge in Klarheit mächtig und kraft dieser Macht zur Tat entschlossen sein*»; *ivi*, p. 201 [trad. it. *ivi*, p. 188, modificata].

⁶³ V. Klemperer, *LTI, la langue du IIIe Reich*, Albin Michel, Paris 1996 [ed. or. *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Aufbau Verlag, Berlin 1947; trad. it. *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze 1998].

⁶⁴ «– bei der deutschen *Jugend*. Sie hat keine Wahl. Sie *muß*»; GA 16, p. 202 [trad. it. cit., p. 189].

⁶⁵ «Der Student greift uns an und fragt uns: Wie hältst Du es mit dem *Staat*?»; *ivi*, p. 203 [trad. it. *ivi*, p. 190, modificata: nelle due pagine da cui sono tratte sia la presente citazione che quelle immediatamente seguenti, il verbo ricorrentemente usato da Heidegger è «greifen», che nel testo italiano viene tradotto

come «afferrare»].

⁶⁶ «‘primitiv’ allerdings und glücklicherweise»; *ivi*, p. 202 [trad. it. *ivi*, p. 189].

⁶⁷ «In dieser Angriffsbewegung hat sich der Wille der Jugend den staatsgestaltenden Mächten *geöffnet*. Im Angriff *folgt* sie der Führung ihres sicheren Wollens. In dieser Gefolgschaft nimmt der Einzelne sich nicht mehr als vereinzelt – er hat den Eigenwillen weggegeben an die Mächte»; *ivi*, pp. 203-204 [trad. it. *ivi*, p. 190, modificata: nel testo italiano si traduce il termine *Angriffsbewegung* come «movimento che ci afferra» anziché «movimento d’assalto/attacco/aggressione», e il termine *Angriff* come «nell’afferrare» anziché «assalto/attacco/aggressione»].

⁶⁸ «*Gefolgschaft* erwirkt Kameradschaft – nicht umgekehrt. Solche Kameradschaft erzieht jene namenlosen und nicht-beamteten Führer, die mehr *tun*, weil sie mehr ertragen und opfern. Die Kameradschaft prägt den Einzelnen über sich hinaus und schlägt ihn in das Gepräge eines ganz eigenen Schlages der Jungmannschaft. Wir kennen die Festigkeit ihrer Gesichtszüge, die gestraffte Klarheit ihres Blicks, die Entschiedenheit ihres Händedrucks, die Rücksichtslosigkeit ihrer Rede. Der eigenbrödlerische Einzelne ebenso wie die zucht- und richtungslose Masse werden zerschlagen von der Schlagkraft dieses Schlages junger Menschen. Dieser Schlag von Studenten ‘studiert’ nicht mehr, d.h. er bleibt nicht irgendwohin geborgen *sitzen*, um von dort aus im Sitzen irgendwohin nur zu ‘*streben*’. Dieser neue Schlag der Wissenwollenden ist jederzeit unterwegs. Dieser Student aber wird zum *Arbeiter*»; *ivi*, p. 204 [trad. it. *ivi*, p. 190: indichiamo la pagina della traduzione italiana, anche se è stata molto modificata].

⁶⁹ «Oder hat sich mit der neuen deutschen Wirklichkeit *auch und gerade das Wesen der Arbeit und des Arbeiters gewandelt?*»; *ibidem* [trad. it. *ivi*, p. 191].

⁷⁰ «Das so verstandene Wesen der Arbeit bestimmt jetzt

von Grund aus das Dasein des Menschen»; *ivi*, p. 205 [trad. it. *ibidem*].

⁷¹ «Unser Dasein beginnt, sich in eine andere Seinsart zu verlagern, deren Charakter ich vor Jahren als die Sorge herausstellte»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁷² E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1932 [trad. it. *L'Operaio. Dominio e forma*, a cura di Q. Principe, Longanesi, Milano 1984].

⁷³ «Die Arbeit versetzt und fügt das Volk in das Wirkungsfeld aller wesentlichen Mächte des Seins. Das *in* der Arbeit und *als* Arbeit sich gestaltende Gefüge des völkischen Daseins ist der Staat. Der nationalsozialistische Staat ist der Arbeitsstaat»; GA 16, pp. 205-206 [trad. it. cit., p. 192, modificata].

⁷⁴ «Der neue Student aber rückt ein in die neue Ordnung des staatlichen Daseins und seines völkischen Wissens, derart, daß er selbst an seinem Teil diese neue Ordnung mitgestalten muß»; *ivi*, p. 207 [trad. it. *ivi*, p. 193, modificata].

⁷⁵ «Der neue deutsche Student *ist Arbeiter*. Aber wo finden wir diesen Studenten? Vielleicht sind es an jeder Hochschule ein *halbes Dutzend*, vielleicht *noch* weniger und im Ganzen nicht einmal jene *Sieben*, mit denen der Führer einst *sein* Werk begann»; *ivi*, p. 206 [trad. it. *ivi*, p. 192].

⁷⁶ «So meldete ich mich als Mitglied der Deutschen Arbeiterpartei an und erhielt einen provisorischen Mitgliedsschein mit der Nummer: sieben»; A. Hitler, *Mein Kampf* cit., p. 244.

⁷⁷ «Es war der entscheidendste Entschluß meines Lebens»; *ibidem*.

⁷⁸ W. Maser, *Mein Kampf d'Adolf Hitler*, Plon, Paris 1966, pp. 158-159.

⁷⁹ «Das 'Examen' steht für den neuen Studenten nicht am *Ende* der Studienzeit, sondern am *Anfang*»; GA 16, p. 207 [trad. it. cit., p. 193].

⁸⁰ «Ich verpflichte Euch auf den Willen und das Werk unseres Führers Adolf Hitler. Ich binde Euch an das Gesetz des Daseins des neuen deutschen Studenten. Ich fordere von Euch Zucht und Ernst und Härte gegen Euch selbst. Ich verlange von Euch Opfermut und Vorbildlichkeit der Haltung gegenüber allen deutschen Volksgenossen. Heil Hitler!»; *ivi*, p. 208 [trad. it. *ibidem*].

⁸¹ «einer der stärksten nationalsozialistischen Vorkämpfer unter den deutschen Gelehrten, der derzeitige Rektor der Universität Freiburg, Professor Dr. Heidegger»; *ivi*, p. 765 [trad. it. *ivi*, p. 681].

⁸² «die neue Universität ein Stück des nationalsozialistischen Staates darstellen werde»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁸³ «Es bedarf keines besonderen Hinweises, daß Nichtarier auf dem Unterschriftenblatt nicht erscheinen sollen»; in B. Martin, *Martin Heidegger und das Dritte Reich* cit., p. 185; ripreso in GA 16, p. 217 [trad. it. cit., p. 202], ma senza l' *Abschrift* pubblicato da Bernd Martin.

⁸⁴ *Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat. Überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund, Deutschland Sachsen*, Limpert, Dresden 1934, pp. 83-84 per la traduzione francese del discorso di Heidegger [Nel corpo del testo abbiamo tradotto le citazioni in lingua francese estratte dall'Autore, mentre di seguito riportiamo le stesse citazioni, estratte però direttamente dalla traduzione italiana, anch'essa contenuta nel volume alle pp. 58-59; essa, analogamente al caso francese, è verosimilmente, se non la prima, una delle prime traduzioni italiane di un testo di Heidegger, di cui al momento ignoriamo la diffusione all'epoca. In quest'ultima, le citazioni corrispondenti a quelle riportate dall'Autore recitano: «mettersi in marcia di una gioventù purificata e nascente da radici sane e

forti»; «Noi abbiamo posto fine alla idolatria del pensiero senza legami alla terra nostra e senza forza»; «non chiudersi all'orrore dell'indomato né allo scompiglio delle tenebre»; «La rivoluzione social-nazionale [...] ci porta il pieno sconvolgimento della nostra esistenza tedesca». Il testo è stato ripreso in GA 16 (*Ansprache am 11 November in Leipzig*), pp. 190-193; trad. it. cit. (*Appello dell'11 novembre 1933 a Lipsia*), pp. 179-181].

⁸⁵ Cfr. le lettere di M. Heidegger a R. Stadelmann del 20 luglio 1945, in GA 16, p. 371 [trad. it. cit., p. 336], e del 1° settembre 1945, *ivi*, p. 395 [trad. it. *ivi*, p. 355].

⁸⁶ «der Führer unseres neuen Staates»; *ivi*, p. 232 [trad. it. *ivi*, p. 217].

⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 234 [trad. it. *ivi*, p. 219].

⁸⁸ «Das Ziel ist: stark zu werden zu einem vollgültigen Dasein als Volksgenosse in der deutschen Volksgemeinschaft»; *ivi*, p. 233 [trad. it. *ivi*, p. 218, modificata].

⁸⁹ «wissen, was die künftige Gesundung des Volkskörpers bedeutet [...] was in der Tatsache liegt, daß 18 Millionen Deutsche zwar zum Volk, aber, weil außerhalb der Reichsgrenzen lebend, doch nicht zum Reich gehören»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*, modificata].

⁹⁰ «Arbeiter und Arbeit, wie der Nationalsozialismus diese Worte versteht»; *ivi*, p. 236 [trad. it. *ivi*, p. 220].

⁹¹ «Es gibt nur *einen einzigen* deutschen 'Lebensstand'. Das ist der in den tragenden Grund des Volkes gewurzelte und in den geschichtlichen Willen des Staates frei gefügte *Arbeitsstand*, dessen Prägung in der Bewegung der nationalsozialistischen deutschen *Arbeiterpartei* vorgeformt wird»; *ivi*, p. 239 (*Der Ruf zum Arbeitsdienst*) [trad. it. *ivi*, p. 220 (*Chiamata al servizio del lavoro*), modificata].

⁹² Cfr. cap. 1 *qui*.

⁹³ «Freiheit [...] heißt: *Bindung an das innerste Gesetz* und die Ordnungen unseres Wesens»; GA 16, p. 281 [trad. it. cit., p. 263, modificata].

⁹⁴ *Ibidem* [trad. it. *ivi*, p. 262].

⁹⁵ «Der Aufbruch unserer, der zwei Millionen Toten aus den endlosen Gräbern, die wie ein geheimnisvoller Kranz sich um die Grenzen des Reiches und Deutsch-Österreichs ziehen, beginnt erst»; *ivi*, p. 280 [trad. it. *ibidem*].

⁹⁶ *Ivi*, p. 284 [trad. it. *ivi*, p. 265, modificata].

⁹⁷ Cfr. cap. 6.

⁹⁸ «Das Wort *polemos* [...] bedeutet nicht 'Krieg'»; GA 16, p. 379 (*Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*) [trad. it. cit., p. 343 (*Il rettorato 1933/34. Fatti e pensieri*)].

⁹⁹ «der große Krieg kommt *jetzt erst* über uns»; *ivi*, p. 280 [trad. it. *ivi*, p. 262].

¹⁰⁰ «Der große Krieg muß von uns *geistig* erobert werden, d.h. der *Kampf* wird zum *innersten* Gesetz unseres Daseins»; *ivi*, p. 283 [trad. it. *ivi*, p. 264, modificata].

¹⁰¹ «Für den wesentlichen Menschen ist der Kampf die *große Prüfung* alles Seins: in der sich entscheidet, ob wir Knechte sind vor uns selbst oder Herren. [...] Unser Geschlecht – wir in der geheimnisvollen Kameradschaft mit den toten Kameraden – ist die Brücke zur geistigen geschichtlichen Eroberung des großen Krieges»; *ivi*, pp. 283-284 [trad. it. *ivi*, pp. 264-265, modificata].

¹⁰² Cfr. par. 9.5.

¹⁰³ «Der Krieg hat ja in seinem unmittelbaren Ende noch keine Entscheidung gebracht»; GA 16, p. 281 [trad. it. cit., p. 262].

¹⁰⁴ «Questa guerra mondiale non ha deciso nulla»; M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1971, p. 65 [trad. it. *Che cosa significa pensare?*, a cura di U.M. Ugazio, G. Vattimo, SugarCo, Milano 1977-78, p. 126]; cfr. J.A. Barash, *Heidegger et son siècle* cit., p. 176.

¹⁰⁵ Cfr. GA 16, p. 389 (*Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*) [trad. it. cit., p. 351 (*Il rettorato 1933/34. Fatti e pensieri*)].

¹⁰⁶ «Wer nach dieser Zeit noch ein Amt in der Leitung der Universität übernahm, konnte eindeutig wissen, mit wem er sich einließ»; *ivi*, p. 390 [trad. it. *ivi*, p. 352].

¹⁰⁷ Hermann Heidegger ha ripubblicato il testo del progetto scoperto da Victor Farías ma non quello della lettera di accompagnamento di Heidegger a Wilhelm Stuckart datata 28 agosto 1934; cfr. *ivi*, pp. 308, 801 [trad. it. *ivi*, pp. 283, 708, modificata: nella traduzione italiana il titolo del testo è *Per l'istituzione della scuola dei docenti*; lo abbiamo modificato solo per uniformità nell'ambito del presente libro, in cui detta «scuola dei docenti» è sempre nominata «Scuola di professori»] e V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit., p. 221 [ed. it. cit., pp. 217 sgg.]. Non analizziamo il progetto di Heidegger, già commentato da Farías.

¹⁰⁸ «Unsere deutsche Gegenwart aber ist erfüllt von einer großen Umwälzung, die durch das ganze geschichtliche Dasein unseres Volkes hindurchgreift. Den Beginn dieser Umwälzung sehen wir in der nationalsozialistischen Revolution»; GA 16, pp. 285-286 [trad. it. cit., p. , modificata].

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 285 [trad. it. *ibidem*].

¹¹⁰ «Die tragende und bestimmende Mitte der neuen Universität wurde die philosophische Fakultät»; *ivi*, p. 292 [trad. it. *ivi*, p. 271].

¹¹¹ Cfr. lo schema riprodotto *ivi*, p. 304 [trad. it. *ivi*, p. 279].

¹¹² Heidegger parla di «ein stark besuchtes Seminar über 'Volk und Wissenschaft'»; *ivi*, p. 373 (*Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*) [trad. it. *ivi*, p. 339 (*Il rettorato 1933/34. Fatti e pensieri*)]. Stando alle date (semestre invernale 1933-34) non può che trattarsi del seminario che analizzeremo nel cap. 5.

¹¹³ «Wir sprechen vom 'Arbeiter der Faust' und vom 'Arbeiter der Stirn' und ihrer Zusammengehörigkeit»; *ivi*, p. 303 [trad. it. *ivi*, p. 279].

¹¹⁴ Cfr. ad esempio “Völkischer Beobachter”, 5 luglio 1921.

¹¹⁵ «alle Stände sind in ihrer Arbeit getragen und geführt von der Sorge um die geschichtliche Bestimmung des Volkes. Diese bleibt ein Geheimnis. So verborgen dieses Geheimnis bleibt, so offen ist die Gesinnung und Stimmung, in der das Volk dieses Geheimnis bewahrt: es ist die Ehrfucht – die Sorge um die Würde und Entschiedenheit seines Wesens»; GA 16, p. 303 [trad. it. cit., p. 279, modificata].

¹¹⁶ L'espressione compare all'inizio della conferenza (cfr. *ivi*, p. 290 [trad. it. *ivi*, p. 270]) e il tema del segreto (*Geheimnis*) è in seguito ricorrente (cfr. *ivi*, pp. 298, 303 [trad. it. *ivi*, pp. 275, 279, modificata: nel testo italiano il termine *Geheimnis* è reso con «mistero»]).

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 298, 302 [trad. it. *ivi*, pp. 275, 278].

¹¹⁸ «Das naturhafte und geschichtliche Wesen des *Volksgeistes*, nicht die Regeln eines bloßen Verstandes und nicht die Berechnungen einer freischwebenden Weltvernunft, bestimmte das Wesen des Menschen. Damals entstand auch und nicht zufällig das Wort *Volkstum*. Dieses neue Wissen und Wollen erstreckte sich notwendig auch auf den Staat [...] der Staat wurde geahnt als eine lebendige Ordnung und ein Gesetz, darin und dadurch das Volk selbst seine Einheit und die Sicherheit seiner Dauer gewinnt»; *ivi*, p. 291 [trad. it. *ivi*, p. 270, modificata].

¹¹⁹ Cfr. cap. 8.

¹²⁰ In questo senso le due conferenze costituiscono la giustificazione teorica del progetto inviato lo stesso mese di agosto 1934 a Wilhelm Stuckart per l'istituzione di una Scuola di professori nel Reich.

¹²¹ «vielleicht in 50 Jahren»; GA 16, p. 306 [trad. it. cit., p. 281].

¹²² «Wer das Große wirklich sehen will, muß selbst Größe haben»; *ivi*, p. 307 [trad. it. *ivi*, p. 282].

¹²³ «*Erziehung des Volkes durch den Staat zum Volk* – das

ist der Sinn der nationalsozialistischen Bewegung, das ist das Wesen der neuen Staatsbildung. *Solche* Erziehung zum höchsten Wissen ist die Aufgabe der neuen Universität»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

¹²⁴ «Ein Staat *ist* nur, indem er *wird*, *wird* zum *geschichtlichen Sein* des Seienden, das *Volk* heißt»; *ivi*, p. 333 [trad. it. *ivi*, p. 302].

¹²⁵ *Ivi*, pp. 333-334 [trad. it. *ibidem*, modificata: nel testo italiano si traduce «il più tedesco di tutti i poeti»].

¹²⁶ Cfr. *ivi*, p. 318 [trad. it. *ivi*, p. 291].

¹²⁷ Hitler conclude infatti il *Mein Kampf* aggiungendo, alla lista dei diciotto «eroi» morti il 9 novembre 1923 in occasione del mancato colpo di stato di Monaco, il nome del suo mentore e amico Dietrich Eckart, e lo fa in questi termini: «E voglio annoverare tra di essi, come uno dei migliori, l'uomo che ha consacrato la sua vita a risvegliare il suo popolo, il nostro popolo, con la poesia e con il pensiero, e infine con l'azione [*im Dichten und im Denken und am Ende in der Tat*]»; A. Hitler, *Mein Kampf* cit., p. 781.

Capitolo quarto

I corsi degli anni 1933-35: dalla questione dell'uomo all'affermazione del popolo e della razza tedesca¹

La recente pubblicazione dei corsi degli anni 1933-34 modifica radicalmente la nostra percezione dell'opera di Heidegger. Scopriamo infatti che il suo impegno nazista non si limita a qualche discorso di circostanza, bensì al contrario permea in profondità l'insegnamento che dispensa ai suoi studenti. Sotto l'apparenza filosofica dei titoli, oggi potenziata dalla divisione in paragrafi introdotta dai curatori, è in realtà il carattere stesso del nazismo che irrompe nel cuore della sua dottrina. Il primo corso, del semestre estivo 1933, è intitolato *La domanda fondamentale della filosofia*; il secondo, del semestre invernale 1933-34, *L'essenza della verità*; il terzo, del semestre estivo 1934, *Logica come domanda dell'essenza del linguaggio*. Tuttavia, la «domanda fondamentale» che mobilita Heidegger nel primo corso altra non è che quella che il popolo tedesco pone a se stesso, nella presunta grandezza del suo istante storico e del suo destino metafisico. Nel secondo corso si tratta di mostrare che l'uomo è politico nella sua essenza, e che la visione hitleriana del mondo porta con sé una radicale mutazione dell'essenza umana. Nel corso sulla logica, di nuovo, in causa è soprattutto il popolo tedesco concepito nella sua essenza storica e in rapporto allo Stato. In sintesi, analogamente alle conferenze e ai seminari dello stesso periodo, le nozioni che spiccano sono principalmente quelle di popolo e di Stato, come anche la concezione razziale del popolo tedesco, che Heidegger fa esplicitamente propria esaltando, contro un «biologismo» definito «liberale», un'alleanza di sangue e spirito che

ugualmente ritroviamo in Baeumler e persino in Rosenberg.

Possiamo inoltre individuare come filo conduttore di questi tre corsi la maniera molto peculiare con cui Heidegger sviluppa la domanda kantiana «Che cos'è l'uomo?», trasformandola radicalmente. Non si assiste qui a una contestazione realmente filosofica di tale domanda, bensì alla sua perversione attraverso uno scivolamento esplicito e deliberato dall'interrogazione sull'uomo all'autoaffermazione del popolo e della razza tedesca, usando Heidegger alternativamente i termini *Rasse*, *Stamm*, *Geschlecht*, tutti appartenenti al corrente vocabolario dell'antisemitismo nazista.

Questa constatazione può sembrare dura, ma lo è certamente meno della violenza di questi corsi. In ogni caso appare indispensabile farne conoscere l'esistenza e il contenuto, in quanto sono disgraziatamente cruciali per comprendere il 'cammino' tracciato da Heidegger, tanto più che essi, verosimilmente, in Francia non verranno tradotti a breve². Focalizzare l'attenzione sul loro contenuto ci mostrerà infatti che lo slittamento heideggeriano, spesso citato, dalla domanda «Che cos'è l'uomo?» a quella «Chi è l'uomo?» – il passaggio dal *quid* al *quis* o dal *Was* al *Wer* – non costituisce una liberazione del pensiero nei confronti delle metafisiche dell'essenza in vista di una comprensione esistenziale e più autentica dell'essere dell'uomo, ma il passaggio dall' *io* al *noi*, dall'individuo al popolo.

L'ipseità propugnata da Heidegger, dal paragrafo 74 di *Essere e tempo* ai corsi degli anni 1933-34 recentemente pubblicati, è quella del popolo e, in questo caso, del popolo tedesco: la « *grande trasformazione dell'esserci dell'uomo*» a cui egli lo richiama³, anche definita «*trasformazione totale*» (*Gesamtwandel*), in realtà non è altro che «la rieducazione in vista della *visione del mondo* nazionalsocialista» di cui, dice, «oggi il *Führer* ci parla in continuazione»⁴. Passare ciò sotto silenzio significa non voler tener conto dell'intento più esplicito

di Heidegger.

4.1 La trasformazione *völkisch* della questione dell'uomo nel corso del semestre estivo 1933

Le riserve di Heidegger nei confronti della riduzione della filosofia all'antropologia sono ben conosciute. Esse sono espresse già nel 1927 nel paragrafo 10 di *Essere e tempo*, nel 1929 nella quarta sezione dell'opera *Kant e il problema della metafisica* e in maniera particolarmente articolata, nello stesso anno, all'inizio del corso sull'idealismo tedesco⁵. Deve essere menzionata anche la conferenza ancora inedita del 24 gennaio 1929, in quanto essa esprime bene, con il suo titolo *Antropologia filosofica e metafisica dell'esserci*⁶, la distinzione sulla quale si incentra il pensiero di Heidegger in quel periodo.

Nella sua disputa con Kant egli vuole mostrare che la domanda «Che cos'è l'uomo?», ripresa dalla *Logica* di Kant, non deve essere intesa come un'interrogazione che mette l'essenza dell'uomo a fondamento della metafisica, bensì come il segno della finitezza dell'esistenza e della necessità di passare dalla questione dell'uomo alla questione dell'essere, e a ciò che Heidegger chiama già nel 1929 la «lotta per l'essere»⁷.

Durante gli anni 1933-34 (e anche per un periodo più lungo che si potrebbe estendere fino alla redazione dei *Beiträge zur Philosophie*⁸) la lotta, il *Kampf*, per l'essere, lungi dal costituire uno scontro filosofico tra due termini che vede contrapposti uomo ed essere, ne include in realtà un terzo, che in certi corsi di Heidegger si rivelerà ben più centrale degli altri due.

Questo terzo termine è *Volk*, il popolo, e persino, molto esplicitamente, il *deutsches Volk*: il popolo tedesco. In sintesi, Heidegger intraprende la lotta per il senso dell'essere in nome di ciò che egli designerà, nei *Beiträge zur Philosophie*, come il «principio *völkisch*»: nei corsi degli anni Trenta non troviamo

un pensiero filosofico dell'essere, bensì un'adesione esplicita e risoluta alla lotta nazionalsocialista per la grandezza e il primato del *deutsches Volk*.

Quando si conoscevano solo alcuni proclami politici, come i discorsi apertamente *völkisch* del 3, 10 e 11 novembre 1933, ci si poteva forse ancora sforzare di sostenere, sebbene con molte illusioni, che questi proclami, identificando la realtà tedesca con il *Führer* e con lui solo, costituissero un impegno politico distinto dall'opera filosofica – benché per farlo sarebbe stato necessario spiegare in nome di cosa, in quei testi, Heidegger fosse stato in grado di identificare il «ritorno all'essenza dell'essere» con l'adesione incondizionata del popolo tedesco alla *Führung* hitleriana. Oggi però scopriamo che egli non si è accontentato di esprimere davanti ai suoi studenti la propria adesione radicale al movimento hitleriano, ma ha voluto trascinare tutta la filosofia in questo impegno, in modo tale che per chi lo seguiva nella sua «decisione», nella sua *Entscheidung*, nessuna indignazione, nessuna rivolta della mente fosse da quel momento in poi possibile.

Noi faremo prima di tutto riferimento al corso del semestre estivo 1933. Tenuto nel maggio-giugno quando Heidegger, quasi simultaneamente, assume la carica di rettore all'Università di Friburgo e diviene membro dell'NSDAP, il corso si apre con l'evocazione della «grandezza dell'istante storico» nel quale «il popolo tedesco nella sua totalità perviene a se stesso, trova cioè la sua *Führung*»⁹: tale è il suo «compito spiritual-völkisch». Per Heidegger, la questione fondamentale [*Grundfrage*] della filosofia altro non è che quella che il popolo tedesco pone a se stesso, e che trova una prima formulazione nella domanda «Chi siamo?» (*Wer sind wir?*). Questo corso tende a confermare ciò che si poteva già intuire leggendo il paragrafo 74 di *Essere e tempo*, ossia che la questione dell'essere e la questione politica del destino del popolo tedesco sono un tutt'uno. Di cosa effettivamente si tratta? Di «acquisire la conoscenza della

situazione politica attuale del popolo tedesco»¹⁰, affermando che se «la filosofia è la lotta interrogante e incessante per l'essenza e l'essere dell'ente», «questa interrogazione è in sé storica, vale a dire è ciò che un popolo esige, il motivo per cui disputa e ciò che venera in nome della durezza e chiarezza del proprio destino»¹¹.

Non è una retorica senza bersaglio concreto: alla fine del corso, Heidegger se la prenderà con quei suoi contemporanei che, egli dice, «nel nostro odierno esserci statale» credono che sia sufficiente portare il simbolo dell'NSDAP (*Parteiabzeichen*) e che «tutto ormai si chiami nazionalsocialista» (*alles jetzt nationalsozialistisch heißt*), mentre sperano che tutto torni come prima. Essi non hanno compreso che se «il nuovo Stato tedesco non c'è ancora, noi lo vogliamo e lo creeremo»¹². Tale è, per Heidegger, chi assimila intenzionalmente tutta la filosofia alla politica nazista, chiamandola «metafisica» del popolo tedesco identificata con il suo «destino»:

siamo un popolo che deve *per prima cosa conquistare* la sua metafisica e che la *conquisterà*, il che vuol dire che siamo un popolo che ha ancora *un destino*¹³.

L'autore si guarda dall'esplicitare ciò che intende per «metafisica» del popolo tedesco. In realtà, con questo corso della primavera 1933 ha inizio un uso singolarmente distorto della parola «metafisica», che verrà mantenuto sino all'inizio degli anni Quaranta e che, come i corsi su Nietzsche ci mostreranno, concerne molto più la potenza che non il pensiero.

Nonostante abbia intitolato il suo corso *La domanda fondamentale della filosofia*, osserviamo che, per Heidegger, né la domanda sull'uomo né unicamente quella sull'essere, bensì la domanda che il popolo tedesco è intimato a porsi attraverso la «rivoluzione» nazionalsocialista, è quella che va in scena. Di colpo, la filosofia è considerata sotto il punto di vista della storia di un noi che non è altro che il popolo tedesco. Di colpo, la filosofia, che ha la funzione di rivolgersi a tutti gli esseri umani

in quanto esseri umani, è qui ridotta a indirizzarsi in maniera privilegiata, se non esclusiva, al solo popolo tedesco. Tutto è escluso da questo *noi* tranne l'uomo originariamente tedesco. L'interrogazione politico-spirituale e, secondo la sua espressione, «spiritual-völklich» che il popolo tedesco rivolge a se stesso circa la sua storia e il suo destino, è allo stesso tempo domanda sul proprio essere, e persino domanda sull'essere in sé, nella misura in cui, ormai, l'essere è sempre il *nostro* essere. Heidegger arriva anche a scrivere:

Questo interrogare, attraverso cui il nostro popolo sopporta il proprio esserci storico, lo patisce nel pericolo, lo conduce fino alla grandezza del suo compito, questo interrogare è il suo filosofare, la sua filosofia¹⁴.

Ma Heidegger non si ferma qui: non intende solamente definire il filosofare del popolo tedesco – nozione già altamente problematica poiché non è scontato che il filosofare sia un 'affare' di popoli, e ancor meno che lo sia di un certo popolo piuttosto che di un altro –, bensì non esita a identificare la filosofia in quanto tale con questa interrogazione! Così, scrive: «La filosofia è la domanda sulla legge e la struttura del nostro essere». È quindi questa, per lui, la domanda fondamentale della filosofia: quella che riguarda l'essere del popolo tedesco e che questo popolo, egli afferma, in quanto *nostro* popolo, pone a se stesso.

Possiamo quindi dedurre da questi testi che la questione dell'essere è esplicitamente diventata, nell'insegnamento di Heidegger e a partire dal 1933, una questione *völkisch*: essa concerne esclusivamente l'essere del popolo tedesco e si pone solo per questo popolo.

Questa captazione nazionale e *völkisch* della filosofia è intollerabile. E il problema più grave non è che Heidegger abbia personalmente aderito al Partito nazista, al movimento hitleriano e alla sua dottrina, ma che abbia deliberatamente voluto trascinare tutta la filosofia e comprometterla

radicalmente in questa adesione incondizionata al nazismo e all'hitlerismo, cioè a quella che egli chiama, come si usava allora, *völkische Bewegung* [movimento *völkisch*].

La sostanza dei corsi degli anni 1933 e 1934 si riduce allo stesso *Leitmotiv* veramente ossessivo: identificare tutta la filosofia attuale con l'interrogazione e la decisione (*Entscheidung*) del popolo tedesco sulla propria storia, il proprio destino e il proprio essere. Ormai, questa nozione di *Entscheidung* – così pesantemente connotata dopo essere stata tematizzata da un teorico nazista del diritto costituzionale come Carl Schmitt, ma anche da un «nazional-bolscevico» come Ernst Niekisch, o ancora, in quello stesso 1933, da Oswald Spengler nei suoi *Jahre der Entscheidung* in cui mette in scena quella che definisce la battaglia mondiale della razza bianca – sarà presente come sostantivo o come verbo in quasi tutte le pagine dei corsi di Heidegger. Si comprende bene che questa *Entscheidung* non è in alcun modo una scelta riflessiva che faccia appello al libero arbitrio individuale, bensì, afferma Heidegger, una risolutezza e una lotta nei confronti della «durezza e oscurità del nostro destino tedesco e della vocazione tedesca»¹⁵.

4.2 L'insegnamento di Cartesio nelle università tedesche ridotto da Heidegger a una «decadenza spirituale»

È nel contesto di questo corso, tra due trattazioni dedicate al destino del popolo tedesco nel nuovo Stato nazionalsocialista ancora «in divenire», che Heidegger procede a una presentazione piuttosto breve della metafisica moderna, da Cartesio a Hegel. Una sezione di dieci pagine è dedicata a Cartesio e consiste in una violenta riconsiderazione del filosofo, di cui sono messi in causa ciò che egli definisce il presunto «nuovo inizio» e la metafisica dell' *io*. Se la «distruzione» dell'ontologia del *cogito sum* annunciata in *Essere e tempo* viene intrapresa in

questo corso, bisogna riconoscere che essa non ha niente di filosofico. Queste pagine meritano la nostra attenzione poiché in esse si vede, in maniera particolarmente netta, qual è l'avversario che Heidegger intende distruggere: Cartesio, e attraverso lui tutta la filosofia impegnata a difendere l'individualità umana e lo spirito umano inteso come intelletto e come ragione.

Il paragrafo inizia con una lunga diatriba nella quale l'insegnamento di Cartesio nelle università tedesche è presentato come il segno inequivocabile di una «decadenza spirituale» e di una «perdita di pensiero», di cui gli insegnanti si sono resi responsabili con il loro permissivismo:

Cartesio [...] con il suo dubbio generale e la contemporanea «accentuazione» dell'io, è il più popolare e abituale oggetto degli esami e delle prove scritte presunte filosofiche nelle università tedesche. Questo uso, che è in corso da decenni, non è che *un* segno, ma un segno inequivocabile, della perdita di pensiero e dell'irresponsabilità che si sono così diffuse. Questa decadenza spirituale degli studenti e delle autorità esaminanti non avrebbe avuto luogo se gli insegnanti non l'avessero essi stessi perpetrata e permessa¹⁶.

Questo chiaramente significa che l'insegnamento di Cartesio deve sparire dalle università tedesche, cosa che d'altronde Heidegger stesso ha messo in pratica dopo il 1930. Tra il 1919 e il 1930, oltre al corso del semestre invernale 1923-24, egli dedica a Cartesio quattro seminari. Il primo, tenuto a Friburgo durante il semestre estivo 1919, ha per titolo *Introduzione alla fenomenologia con riferimento a Cartesio*¹⁷; il secondo, tenuto durante il semestre invernale 1920-21, si intitola *Esercizi fenomenologici per principianti con riferimento alle Meditazioni di Cartesio*¹⁸; il terzo, dal titolo simile, si è svolto a Marburgo durante il semestre estivo del 1925; il quarto e ultimo ha avuto luogo a Friburgo nel 1929-30 e si intitola *Sulla certezza e la verità in riferimento a Cartesio e Leibniz*¹⁹. Dopo il 1930, mai

più Heidegger dedicherà esplicitamente un corso o un seminario a Cartesio o a un autore che non sia tedesco o greco²⁰. Inoltre, a partire dal maggio 1933 egli adotta, attraverso la sua diatriba anti-cartesiana, la posizione che sarà propria dei 'filosofi' nazisti più radicali per tutti gli anni Trenta e che culminerà nel 1938 nell'*Anti-Cartesianismus* di Franz Böhm.

Nel corso del 1933 tutto il paragrafo 10 riguarda Cartesio e s'intitola *La metafisica dell'età moderna e il suo apparente nuovo inizio con Cartesio*. Dopo la diatriba citata, Heidegger inizia affermando bruscamente la sua tesi:

Affermo che: 1. Il radicalismo del dubbio cartesiano e il rigore delle nuove fondamenta della filosofia e del sapere in generale sono un'apparenza, e di conseguenza fonte di inganni funesti ancor oggi difficili da sradicare. 2. Questo presunto nuovo inizio della filosofia dell'età moderna con Cartesio non solo non esiste, ma in verità è l'inizio di un ulteriore decadimento essenziale della filosofia. Cartesio non riconduce la filosofia a se stessa, al suo fondamento e al suo suolo, ma la spinge ancora più lontano dall'interrogazione della sua domanda fondamentale²¹.

A sostegno di questa condanna, Heidegger sviluppa una lunga riconsiderazione. In primo luogo rimprovera a Cartesio di presupporre che il metodo di interrogazione e di ragionamento filosofico sia il metodo «matematico». Questa asserzione tornerà come un *Leitmotiv*, senza che Heidegger precisi mai che cosa veramente intenda con essa. Non c'è ovviamente alcuno studio della distinzione cartesiana tra via analitica e via sintetica o geometrica, né considerazione del fatto che per Cartesio non è il metodo geometrico, o l'ordine della deduzione, a essere più appropriato per la metafisica, bensì la via analitica, o l'ordine della scoperta, mostrando l'analisi «la vera via attraverso la quale la cosa è stata scoperta metodicamente»²².

In secondo luogo, e in perfetta continuità con *Essere e tempo*, Heidegger non perdona a Cartesio di essere partito

dall'*io* e non dal sé dell'uomo. In altri termini, il risalire all' *io* sarebbe solo un'illusione di radicalità, in quanto non considera che il sé dell'uomo è qualcosa di più originario dell' *io*. In breve, Heidegger rimprovera a Cartesio di aver determinato l'essenza dell'*io* come coscienza (*Bewußtsein*), mancando così «la storicità dell'uomo e il suo legame essenziale con il suo essere in comune».

Dietro questa distinzione filosoficamente poco chiara tra l'*io* e il sé dell'uomo, che assume un certo senso – ma particolarmente problematico – solo nella misura in cui il sé è identificato con la comunità, con la *Gemeinschaft*, Heidegger critica Cartesio per aver concepito l'uomo a partire dalla sua coscienza individuale e non a partire dall'esistenza della comunità storica del popolo. Egli arriva persino a parlare del «carattere privo di storia e di spirito dell'*io* di Cartesio»! Come si può sostenere che la *mens humana*, cioè lo spirito umano, sarebbe 'priva di spirito'? In realtà, Heidegger impiega la parola «spirito» in un senso che non ha più niente di filosofico.

A coloro che pretendono che si debba «spiritualizzare la rivoluzione nazionalsocialista», egli risponde che bisogna innanzitutto sapere cosa sia lo spirito, che non deve essere inteso come «l'agitazione senza fine di analisi e scomposizione per mezzo dell'intelletto», né come «l'attività senza briglie di una ragione falsamente universale». Infatti:

da tempo lo spirito è il soffio, il vento, la tempesta (*Sturm*), l'impegno e la risolutezza. Noi, oggi, non abbiamo bisogno di spiritualizzare il grande movimento del nostro popolo. Lo spirito è già presente²³.

Questo testo di Heidegger è fondamentale. Identificare lo spirito con la tempesta o l'assalto – due modi possibili di tradurre il termine *Sturm* – vuol dire indicare chiaramente che l'uso heideggeriano della parola «spirito» non ha più niente a che vedere con la filosofia, né con la metafisica.

Sappiamo che il termine *Sturm* era usato dai nazisti per

designare le loro «Squadre d'assalto» (*Sturmabteilung*) o SA, e Heidegger stesso lo aveva già utilizzato in una 'traduzione' filologicamente indifendibile di Platone con la quale aveva concluso il suo discorso di rettorato²⁴.

Notiamo *en passant* che l'interpretazione di Jacques Derrida, che aveva voluto vedere nello «spirito» heideggeriano un residuo di metafisica²⁵, viene qui contraddetta da Heidegger stesso. Lungi dal portare avanti il movimento della metafisica moderna, Heidegger si oppone radicalmente a ogni pensiero universalista così come a qualsiasi riconoscimento del valore individuale dello spirito umano, e quindi all'insieme della filosofia moderna quale si è potuta costituire a partire da Cartesio. Questa stessa interpretazione sosteneva che Heidegger avrebbe voluto spiritualizzare il nazional-socialismo²⁶, quando Heidegger invece dice esattamente il contrario: lo spirito esiste già, per «noi» che possiamo cogliere la «storia tedesca» nel suo istante storico e nella «grandezza dell'inizio della nostra esistenza spiritual-*volklich*»²⁷. Tale «spirito» *volklich* fa tutt'uno con l'impegno del popolo tedesco nella «rivoluzione» nazista: non c'è dunque alcun motivo per volerla «spiritualizzare».

Heidegger rimprovera infine a Cartesio di aver identificato il soggetto e l'*io*, di aver concepito l'*ego cogito* come un *subjectum*²⁸. Questo punto è all'origine degli ulteriori e molto più ampi sviluppi che ritroveremo sette anni più tardi, nel 1940, nel corso su Nietzsche intitolato *Il nichilismo europeo*, nel quale la filosofia prima di Cartesio è ridotta a una metafisica della «soggettività». Tuttavia questa terminologia – resa consueta troppo in fretta dall'influenza di Heidegger – pone alcuni problemi. Infatti Cartesio nelle *Meditazioni* non usa mai il termine *subjectum* per designare la *mens humana* o la *res cogitans*²⁹. In realtà è Hobbes che ha introdotto nelle sue obiezioni alle *Meditationes* il termine *subjectum* a proposito di colui che pensa³⁰, e Cartesio ha espresso su quest'uso le più grandi riserve, ritenendo che si trattasse di un termine troppo

concreto per designare senza equivoci la *res cogitans*³¹. Non si saprebbe quindi come parlare di una «metafisica del soggetto» in Cartesio senza far violenza alle sue scelte terminologiche più esplicite.

La presentazione dei primi paragrafi del corso del semestre estivo 1933 ci permette di concludere che, nell'attaccare Cartesio, Heidegger non si impegna in una seria riflessione filosofica bensì manifesta solamente un'ostilità radicale e di principio, fondata sul fatto che, facendo leva sull'*io* e sulla coscienza, Cartesio non può che ostacolare la «domanda fondamentale» della «filosofia» che, secondo Heidegger, verte sul popolo tedesco nel suo destino e «decisione» storici, nel «movimento» che lo conduce a creare il nuovo Stato nazionalsocialista tedesco.

4.3 Il razzismo di Heidegger e la sua critica della biologia nel corso del semestre invernale 1933-34

Mentre il corso precedente era stato relativamente breve – tenuto nei mesi di maggio e giugno del 1933, fu verosimilmente ridotto a causa degli impegni sorti con l'entrata in carica del nuovo rettore –, quello del semestre invernale 1933-34 intitolato *L'essenza della verità* è ben più esteso, tanto più che si tratta della ripresa, radicalmente trasformata, di un corso precedente sul mito della caverna³². In questo corso Heidegger identificherà, nel paragrafo 29, la questione dell'essenza della verità con la questione della «storia dell'essenza» dell'uomo (*Wesensgeschichte des Menschen*)³³. Ciò presuppone, a suo parere, la trasformazione della domanda sull'uomo: non ci si interroga più, come faceva Kant e dopo di lui tutta l'antropologia filosofica che a lui si richiama, su «Che cos'è l'uomo?» (*Was ist der Mensch?*), ma su «Chi è l'uomo?» (*Wer ist der Mensch?*)³⁴.

Come interpretare questa trasformazione? Essa non segna l'abbandono del vocabolario dell'essenza: Heidegger parla sempre di essenza (*Wesen*) dell'uomo, tuttavia tale essenza non poggia più su una possibile definizione dell'uomo, ma sulla «decisione» circa se stesso, attraverso il sapere che «l'uomo è un sé» e che, in questa «decisione», ne va del suo essere.

Nella stessa pagina in cui Heidegger pone la domanda «Chi è l'uomo?», egli riprende gli esistenziali di *Essere e tempo* per identificare questo essere dell'uomo con la cura aggiungendo che, su tale fondamento dell'essere come cura, l'uomo è un'essenza non solo storica bensì anche *politica* (*ein politisches Wesen*). Questa essenza politica dell'uomo non si riduce affatto alla ripresa dell'antica definizione dell'uomo elaborata da Aristotele. Essa risiede nella lotta per «la *grande trasformazione dell'esserci dell'uomo*»³⁵, una lotta in cui l'avversario è identificato, negli scritti di Heidegger degli anni Trenta, a volte nell' *Asiatico* (e non si può ignorare l'uso molto preciso che i nazionalsocialisti facevano allora di questo termine), a volte nel «liberalismo», un liberalismo che può, a suo parere, arrivare a pervertire la stessa rivoluzione nazionalsocialista. Heidegger dice infatti di temere un «nazionalsocialismo liberale»!³⁶ Questo è un punto chiave, assimilabile, ma è ancor più radicale, all'*escalation* che troviamo per esempio in Jünger, in uno scritto del 1930 intitolato *Sul nazionalismo e sulla questione ebraica*, nel quale l'autore critica lo Stato fascista di Mussolini che sarebbe, a suo parere, niente più che un condensato di liberalismo!³⁷ In questo stesso testo Jünger non esita a preconizzare «il riconoscimento e la realizzazione dell'autentica figura (*Gestalt*) del tedesco [che] comporta una separazione dalla figura dell'ebreo tanto netta e visibile quanto la macchia d'olio sulla superficie di un'acqua ferma e trasparente»³⁸.

Resta tuttavia da dimostrare in cosa precisamente consista questo «liberalismo» di cui Heidegger trova ancora strascichi nel movimento nazista. Chiariamo bene, innanzitutto, che in

questi corsi non c'è alcuna critica del nazismo in quanto tale né dell'hitlerismo. Ben al contrario, il loro autore sottolinea e giustifica la radicalità delle parole del *Führer*. Ai suoi studenti di filosofia infatti insegna:

Se oggi il *Führer* parla in continuazione della rieducazione in direzione della visione del mondo nazionalsocialista, questo non vuol dire inculcare una qualche parola d'ordine, ma produrre una *trasformazione totale*, un *progetto di mondo*, a partire dal quale egli educa l'intero popolo. Il nazionalsocialismo non è una dottrina qualunque, bensì la trasformazione radicale del mondo tedesco e, come crediamo, anche del mondo europeo³⁹.

Leggendo quest'apologia della *Weltanschauung* nazionalsocialista non si può fare a meno di pensare al modo in cui Heidegger aveva risposto a Cassirer nel 1929. Egli aveva infatti affermato che se «la filosofia non ha il compito di fornire una visione del mondo, è piuttosto una visione del mondo a essere il presupposto del filosofare»⁴⁰. In sintesi, in questa dottrina il pensiero filosofico non è affatto primario né fondatore: viceversa, esso deriva da una *Weltanschauung* già data.

Inoltre, in almeno due momenti nel corso invernale 1933-34 la critica del liberalismo coincide con la critica della biologia. È di capitale importanza chiarire questo punto, in quanto la critica heideggeriana della biologia funge oggi da ultimo bastione per quanti, come lo stesso curatore del corso Hartmut Tietjen, negano che Heidegger abbia potuto essere nazista visto che criticava la biologia. Sfortunatamente, tale argomentazione di intento revisionista non regge per almeno due ragioni. Da una parte, Heidegger non disdegna il fatto di parlare di razza. È in maniera molto esplicita, infatti, che utilizza in questo stesso corso i termini *Rasse* e *Geschlecht*. Lungi dal rifiutarli, egli semplicemente asserisce che bisogna pensare la razza a partire dall'esistenza (dunque dalle sue proprie analisi dell'esistenza) e

non più a partire da quella che chiama con disprezzo «biologia liberale» (*liberalistische Biologie*)⁴¹. Ciò significa dunque che Heidegger concepisce la sua personale dottrina come l'unica in grado di fondare la dottrina della razza. Nei *Contributi alla filosofia* del 1936-37 parlerà ancora e in modo analogo, solo invertendo il rapporto sostantivo-aggettivo, di «liberalismo biologico» (*biologischer Liberalismus*)⁴². D'altra parte, quando Heidegger critica la biologia, cosa designa esattamente con questo termine? Assolutamente non la discriminazione razziale che è alla base del nazismo, bensì, molto esplicitamente, una scienza che non è di origine tedesca poiché si fonda sulla teoria darwiniana della vita, e quindi su ciò che egli chiama «la comprensione liberale dell'uomo e della società umana»⁴³ in atto nel positivismo inglese del XIX secolo⁴⁴.

Non sono quindi né il nazismo in quanto tale né la sua dottrina razziale gli obiettivi della critica heideggeriana del biologismo: tutto il contrario. In ciò Heidegger non dice niente di diverso da un Ludwig Clauß nella sua critica, tutta relativa, di Hans K. Günther⁴⁵. Inoltre si deve ricordare che, in *Essere e tempo*, è a proposito di Simmel che l'approccio biologico alla vita umana e alla morte veniva messo in causa. Nel corso del semestre invernale 1933-34 Heidegger, nel contesto antisemita di quegli anni, non esita ad affermare che questa «biologia liberale» proviene dallo stesso universo della psicanalisi di Freud e compagni e del marxismo⁴⁶... E a prendersi gioco di una dottrina biologica che non consente di pensare veramente la nobiltà tedesca e che al contrario condurrebbe a considerare la nobiltà prussiana (*Preußischer Adel*), egli afferma, alla stregua di mele che crescono su un albero. Leggendo queste pagine si vede come non sia la discriminazione degli ebrei a turbarlo, bensì la preoccupazione di preservare la superiorità della nobiltà prussiana.

Le poche riserve talvolta avanzate in quegli anni da Heidegger nei riguardi della parola *Rasse*, sono in realtà le stesse

formulate nei riguardi della parola *Kultur*⁴⁷. Heidegger utilizza con parsimonia la parola *Rasse*, così come evita di usare quei vocaboli che definisce *römische Wörter* [parole romane]. Tuttavia fa uso frequente, e senza alcuna limitazione, dell'equivalente termine germanico *Geschlecht* in contesti in cui esso non può significare altro che razza⁴⁸, e non esita a parlare di *Stamm*, di *Sippe* eccetera. Quanto all'espressione *Blut und Boden*, adottata a più riprese nei proclami, nei discorsi⁴⁹ e anche nei corsi degli anni 1933 e 1934, l'atteggiamento di Heidegger è inequivocabile: egli afferma, sempre nel corso che stiamo trattando, la potenza e la necessità dei termini «sangue» e «suolo» (*Blut und Boden sind zwar mächtig und notwendig*), mentre gli affianca la coppia «sapere e spirito» (*Wissen und Geist*) in quanto il sapere è, secondo lui, necessario a orientare il fluire del sangue (*das Strömen des Blutes*)⁵⁰.

Vediamo dunque qui – e si tratta di un punto fondamentale – che in Heidegger non c'è né incompatibilità né contrasto tra il vocabolario del sangue e quello dello spirito, ma una congiunzione tra i due, per non dire una fusione. Bisogna d'altra parte sapere che la terminologia del *Geist*, le parole *geistig*, *Geistesleben* e così via, appartengono alla letteratura filo-hitleriana dell'epoca tanto quanto quella del sangue e della razza.

In breve, in questo corso invernale 1933-34, chiedere «Chi è l'uomo?» equivale a chiedere «Chi siamo?», e chiedere «Chi siamo?» significa decidersi per ciò che Heidegger chiama «le possibilità fondamentali dell'essenza della razza germanica originaria»⁵¹. Di fronte a questa «decisione» presentata come «radicale», il biologismo, in quanto non originariamente germanico bensì di provenienza «liberale», deve ormai cedere il passo a quella che egli designa come «nuova realtà tedesca».

Dato il contesto semantico del loro utilizzo heideggeriano, si vede che il termine «liberalismo» e l'aggettivo «liberale» rimandano, esattamente come negli attacchi nazisti dell'epoca,

alla cultura anglosassone e nel contempo al pensiero ebraico ossia, politicamente, alle diverse forme di democrazia, e 'filosoficamente', in Heidegger, al pensiero dell'individuo e dell'*io*, a ciò che egli chiama l'*IchZeit* [il tempo dell'*io*].

4.4 L'identificazione *völkisch* del popolo e della razza nel corso del semestre estivo 1934

Veniamo ora all'esame del terzo corso degli anni 1933-34, quello del semestre estivo 1934 intitolato *Logica come domanda dell'essenza del linguaggio*. Bisogna prestare particolare attenzione al suo contenuto, poiché si tratta del testo in cui più nettamente appare l'asse centrale della dottrina di Heidegger, cioè la sua nozione di popolo. E questo corso, che si annunciava come un insegnamento sulla logica, è in realtà dichiaratamente rivolto ai «Tedeschi»⁵², e incentrato sul riferimento costante al popolo.

Il corso inizia con una serie di slittamenti di cui abbiamo già avuto un'idea: la questione della logica porta a quella dell'essenza del linguaggio, che a sua volta conduce a porre la domanda «Che cos'è l'uomo?». La risposta heideggeriana alla domanda sull'uomo non sta nell'*io* esplicitamente contestato, ma nel *noi*. Il tempo dell'*io* è infatti il tempo del liberalismo, tramontato in quanto «ora è venuto il tempo del noi»⁵³. Questo noi è *il* popolo⁵⁴. Alla domanda «Chi siamo noi stessi?» (*Wer sind wir selbst?*), Heidegger risponde «Noi siamo il popolo» (*Wir sind das Volk*); in primo luogo non *un* popolo, ma *il* popolo; noi, in quanto esistenti, siamo questo stesso popolo, «il nostro essere del se-stesso è il popolo»⁵⁵.

Comincia allora al paragrafo 14 una lunga indagine sulla nozione di popolo, che viene considerato ora come corpo, ora come anima, ora come spirito, senza che nessuna di queste tre determinazioni sia rifiutata.

Ma prima di tutto Heidegger riporta e fa propri una serie di enunciati che riguardano il popolo⁵⁶. E qui di nuovo si produce l'insostenibile: dopo un elenco di frasi apparentemente innocue, nelle quali si parla di canzoni, di danze e di feste popolari, di censimento e di misure da adottare per ristabilire la salute del popolo – ma abbiamo visto in che modo Heidegger considerasse all'epoca la salute del popolo – egli evoca, senza alcuna riserva né critica, l'azione del «movimento *völkisch*» [*völkische Bewegung*] che, afferma, «vuole riportare il popolo alla purezza della sua razza»⁵⁷. L'aggettivo *völkisch*, che Heidegger aveva fatto suo nei tre proclami a favore di Hitler del novembre 1933, ricompare così nel corso del semestre estivo del 1934, quindi *dopo* le dimissioni dal rettorato e, senza possibilità di discussione, nel senso apertamente razzista e nazista che aveva in quel periodo.

D'ora in poi non si potrà più negare che l'uso razzista della parola *Volk* viene accettato da Heidegger senza l'ombra di una riserva e in mezzo ai diversi significati ammissibili, tra i quali, sostiene, esiste «un'unità celata» (*eine verborgene Einheit*)⁵⁸. Inoltre Heidegger non ha bisogno di ricordare ai suoi uditori il suo impegno *völkisch*: tutti i suoi studenti di Friburgo conoscevano certamente gli appelli a favore di Hitler e del movimento *völkisch* che aveva pronunciato e pubblicato sei mesi prima, in occasione del plebiscito del novembre 1933. Ma se la memoria avesse fatto loro difetto, il richiamo nel paragrafo successivo mette i puntini sulle *i*. Heidegger vi cita di nuovo una serie di frasi che illustrano gli usi della parola «popolo», tra cui:

Il 12 novembre 1933 è stato consultato il popolo⁵⁹.

E poco più avanti nella stessa pagina:

Nella consultazione popolare del 12 novembre 1933 è stato consultato tutto il popolo⁶⁰.

Una tale insistenza nel riferimento a questa data, decisiva per il consolidamento del potere assoluto di Hitler, mostra in maniera definitiva che Heidegger non rimette in discussione,

dopo le sue dimissioni dal rettorato, né il suo impegno senza riserve a favore del *Führer* e del movimento *völkisch*, né la propria pesante responsabilità nell'adesione del popolo tedesco alla dittatura hitleriana in occasione di quel plebiscito.

Ebbene, come conseguire questa «unità celata» del popolo? Non si tratta di pensarla come una «raccolta di singoli uomini»⁶¹. Heidegger indica «un altro cammino»: noi siamo *qui*, inseriti «nell'ordine e nella volontà di uno Stato. Siamo *qui*, inseriti in questo accadimento, oggi; siamo *qui* nell'appartenenza a questo *popolo*, siamo questo stesso popolo»⁶².

Le parole di Heidegger non ammettono così alcuna distanza possibile dall'attualità storica dello Stato e del popolo tedesco in questo 1934. L'intero movimento del corso è diretto a condurre i suoi uditori a identificarsi risolutamente con questo «noi» del popolo tedesco, che trae la sua armonia e la sua unità dall'ordine e dalla volontà dello Stato hitleriano. In breve, ritroviamo qui la «decisione», quell' *Entscheidung* che sarà un termine centrale del corso: «l'appartenenza al popolo ha carattere di decisione»⁶³.

Questo significa che si tratta di una libera decisione di associazione volontaria, espressa da singoli individui? Per niente. Come Heidegger ha chiaramente precisato in precedenza, l'unità del popolo fa tutt'uno con l'ordine e la volontà dello Stato. Nessun campo libero è lasciato alla coscienza individuale, il cui valore e la stessa esistenza sono completamente negati.

Così l'esserci, il *Da-sein*, significa essere *il* popolo, e tale popolo «noi» lo siamo innanzitutto, egli dice, come corpo. La determinazione di popolo come corpo (*Volk als Körper*) non è affatto rifiutata da Heidegger, bensì al contrario viene assunta come autoevidente⁶⁴. Egli inizia ritornando su due «esempi» già citati: quello del censimento e quello della comprensione *völkisch* del popolo. Nel censimento della popolazione contano

solo coloro che abitano entro i confini statali: i tedeschi residenti all'estero (*die Auslandsdeutschen*) – ad esempio, si potrebbe aggiungere, i tedeschi dei Sudeti – non sono quindi conteggiati fra la popolazione censita. In questo senso, essi non appartengono al popolo, ma, egli prosegue:

D'altronde, possono entrare nel conteggio anche coloro che, dal punto di vista *völkisch*, sono estranei alla razza, non appartengono al popolo⁶⁵.

Nessuno degli uditori di Heidegger può in tutta evidenza ignorare che coloro che prima erano stati censiti come tedeschi, ma che ora, secondo la comprensione *völkisch* del popolo, non appartengono più al popolo tedesco, sono gli ebrei.

Il seguito del testo mostra con precisione che non è il punto di vista del censimento che costituisce per Heidegger la realtà più autentica del popolo, bensì la sua comprensione *völkisch*: il censimento della popolazione è un mero conteggio degli abitanti⁶⁶, la comprensione *völkisch* del popolo lo considera in tutt'altro modo, identificando, egli ricorda, il popolo con la razza. Non si può essere più espliciti sul senso della parola *völkisch* di quanto non lo sia Heidegger qui:

Spesso noi usiamo il termine «popolo» anche nel senso di «razza» (per esempio nella locuzione *völkische Bewegung*)⁶⁷.

Bisogna stare particolarmente attenti a questo uso del *noi* che abolisce qualsiasi presa di distanza: Heidegger infatti non dice «si» (*man*), ma «noi» (*wir*). Inoltre si dimostra perfettamente consapevole del fatto che impiegare l'aggettivo *völkisch* significa avallare l'identificazione del popolo con la razza. Egli si prende persino cura di definire la nozione di razza in questi termini:

Ciò che noi chiamiamo «razza» (*Rasse*) ha un rapporto con il connettersi secondo corpo e sangue dei membri del popolo tra loro, con il connettersi delle loro stirpi⁶⁸.

Heidegger dunque non rifiuta in alcun modo la nozione di razza, anche se ai suoi fini la parola *Volk* è più essenziale di

Rasse, probabilmente perché solo la prima è una parola *völkisch* di radice tedesca. E l'uso dell'aggettivo *völkisch*, esplicitamente preso da Heidegger nel senso razzista che lui gli riconosce, dimostra che egli accetta un rapporto di correlazione forte, per non dire di identità, fra i termini *Volk* e *Rasse*.

Se rievochiamo in tal modo questi corsi degli anni 1933-34, non è solo per mettere in evidenza il loro tenore radicalmente pro-hitleriano e *völkisch*, ma anche per domandare se si possa ancora trovare un briciolo di filosofia in questo 'insegnamento'. Nel corso del semestre estivo 1934 notiamo, sempre in risposta alla domanda sull'uomo, due nozioni centrali: oltre a quella di popolo c'è infatti quella della storicità. Heidegger riprende così un «esistenziale» importante della sua opera del 1927, ma resta da vedere in quali termini.

Dopo aver trattato più velocemente del popolo come anima e come spirito, egli afferma che «concetti come 'popolo' e 'Stato' non possono in alcun modo essere definiti, ma devono essere intesi come storici, come appartenenti ad un essere di volta in volta storico»⁶⁹. Non dobbiamo quindi più chiederci «che cos'è un popolo?» bensì «chi è *questo* popolo che noi stessi siamo?»⁷⁰. È dunque una domanda di competenza di una decisione risoluta: è una *Entscheidungsfrage*.

Heidegger non permette ai suoi studenti alcun distacco critico del pensiero, dato che la legittimità della coscienza individuale è distrutta, e la domanda è riformulata in modo da poter condurre solo all'adesione risoluta alla realtà politica tedesca dell'anno 1934. Sicché non è più possibile parlare qui di una riflessione filosofica, che presuppone sempre la legittimità di un pensiero critico, ma di un vero e proprio indottrinamento degli studenti.

A ciò si aggiungono gli esempi che egli porta a sostegno della sua nozione di storicità. Dopo aver identificato l'uomo con il popolo e sostenuto che il popolo non può essere inteso che come storia, non esita a sostenere che tuttavia esistono «uomini

e gruppi umani [...] che non hanno storia»⁷¹. Quali sono? Bene! Egli afferma: «negri, per esempio come i Bantu»⁷². Notiamo che Heidegger qui non parla più, come nelle conferenze di Kassel, di popoli «senza storia»⁷³: non usa neanche più la parola «popolo», ma solo l'espressione «gruppi umani». Se i Bantu hanno una storia, concede poco dopo, ciò è non diversamente da «scimmie e uccelli»⁷⁴. Di contro, aggiunge, la storia può avvenire per mezzo di un ente non umano, come per esempio l'aereo che ha trasportato il *Führer* da Monaco a Venezia per l'incontro con Mussolini (l'allusione è al viaggio di Hitler a Venezia del 14 e 15 giugno 1934, durante il quale egli cercò di convincere Mussolini ad accettare una veloce annessione dell'Austria al Reich tedesco⁷⁵). Heidegger commenta così questo viaggio:

Se l'aereo porta il *Führer* da Monaco a Venezia per incontrare Mussolini, allora accade storia⁷⁶.

In poche parole, un oggetto tecnico come l'aereo del *Führer* può contribuire all'avvento della storia (al punto che, aggiunge Heidegger, lo si potrà mettere come tale in un museo), ma non i negri e i Bantu...

Ci sarebbero molti altri passaggi da segnalare in questi vari corsi, come per esempio gli sviluppi sulla «voce del sangue» (*Stimme des Blutes*)⁷⁷, o quelli sulla «lotta contro l'umanesimo»⁷⁸. Avremo occasione di ritornare, a proposito dei rapporti tra Heidegger e Carl Schmitt, sulle lunghe trattazioni che Heidegger dedica alla guerra e alla lotta nel suo corso del semestre invernale 1933-34⁷⁹. Al momento, quello che si può concludere su questi tre corsi è che, malgrado i riferimenti costanti alla filosofia e alla sua «domanda fondamentale», non vi si trova alcun chiarimento filosofico sull'uomo. Si osserva, al contrario, la distruzione della coscienza individuale e una preoccupazione quasi ossessiva di sostituire la domanda filosofica sull'uomo con la «decisione» politico-storica di un'autoaffermazione del popolo tedesco, che in realtà è solo una dichiarazione di obbedienza alla *Führung* hitleriana.

4.5 Heidegger e Hölderlin: l'essere come patria, la triade hitleriana e la croce uncinata

Il 1934 non segna una svolta nell'impegno nazi di Heidegger, bensì un 'approfondimento' e una proiezione verso il futuro. Dopo l'anno di attivismo intenso del rettorato seguito dal contributo dell'estate 1934 alla costituzione di una Scuola di professori del Reich, la sua azione non è più rivolta all'immediato bensì al radicamento e alla durata del nuovo Stato hitleriano. In ciò egli sposa il processo stesso di consolidamento del movimento nazista. A questo proposito, il corso che Heidegger dedica per la prima volta a Hölderlin durante il semestre invernale 1934-35 è forse il più radicalmente nazista di tutti. La scelta di Hölderlin non è né originale né casuale. Dopo l'edizione di Norbert von Hellingrath e le due conferenze postume di quest'ultimo⁸⁰, Hölderlin tende a prendere il posto di Goethe come poeta dei tedeschi. Hellingrath vedeva nei tedeschi «il popolo di Hölderlin», e legava questa visione al tema della «Germania segreta» (*geheimes Deutschland*)⁸¹ – un'espressione che abbiamo ritrovato nella conferenza di Heidegger del 30 novembre 1934 in cui il poeta è inserito a conclusione del discorso. Il culto di Hölderlin e della Germania segreta è coltivato intensamente da Stefan George e dal suo circolo. Si pensi in particolare a Max Kommerell, proveniente da questo circolo, amico e corrispondente di Heidegger⁸², autore nel 1928 del *Poeta come Führer*⁸³, o a Kurt Hildebrandt, che pubblica nel 1939 *Hölderlin: filosofia e poesia*⁸⁴, e che ritroviamo nel 1943 in compagnia di Heidegger nella stessa opera collettiva nazista celebrativa del centenario della morte di Hölderlin, pubblicata per le edizioni Sorlot, punta di diamante del collaborazionismo parigino.

Tuttavia Heidegger vuole andare oltre Hellingrath, e se nella dedica della conferenza di Roma del 1936 intitolata *Hölderlin e l'essenza della poesia*⁸⁵ gli renderà omaggio in quanto

combattente morto a Verdun, nel corso non manca di criticare le sue interpretazioni. È che Heidegger compie quanto più gli è possibile la captazione nazista del poeta, e non segue più Hellingrath quando questi, fedele a Hölderlin, ne riprende la congiunzione degli dèi dell'antichità con Cristo. Egli, al contrario, cerca di attenuare il cristianesimo di Hölderlin, così come spazza via il suo riferimento a Rousseau⁸⁶.

Sin dall'osservazione preliminare all'introduzione del corso Heidegger dichiara che l'opera di Hölderlin apre per i tedeschi «l'inizio di un'altra storia, [...] che comincia con la lotta intorno alla decisione sull'avvento o la fuga del dio»⁸⁷. Il tema dell'«altro inizio», che ritroveremo costantemente nei corsi e ancor più negli scritti postumi degli anni successivi, è dunque già presente come motivo introduttivo di questo corso del 1934-35. Ciò dimostra, malgrado quello che i suoi curatori e apologeti tenderanno a far credere dopo la guerra, che Heidegger non ha affatto introdotto «l'altro inizio» come alternativa al nazionalsocialismo storico, bensì per designare il movimento che nel nazionalsocialismo si impossessa del popolo tedesco.

Quali sono infatti i temi guida dell'interpretazione heideggeriana dei due inni *Germania* e *Il Reno*? Il poeta è invocato solamente come colui che instaura l'esistenza del popolo: «Sono i poeti che, nel loro dire, annunciano l'Essere futuro di un popolo nella sua storia»⁸⁸. E questa storia, aggiunge Heidegger, «è sempre storia unica di tale popolo, qui del popolo di questo poeta» – vale a dire Hölderlin – e quindi «la storia della Germania»⁸⁹. Si tratta della stessa questione che ritorna in tutti i corsi di Heidegger di quegli anni 1933-35: la questione del «noi», del popolo che «noi» siamo. Questo «noi» che, l'autore qui precisa, sono «i Tedeschi»⁹⁰. Alla domanda «Chi siamo noi?», i tedeschi possono rispondere solo sapendo quale sia il loro tempo, ossia quello del «popolo tra i popoli»⁹¹. Emerge così il tema del popolo tedesco come popolo del «centro», che sarà il punto cardine dell'*Introduzione alla metafisica* del semestre

estivo 1935.

Questa postulata centralità del popolo tedesco è legata a un privilegio ontologico radicale. Infatti tutto il corso su *Germania* mira a identificare la patria tedesca con l'Essere (*Seyn*) – d'ora in poi scritto con la y. Heidegger arriva a sostenere, sottolineandolo, che «la 'patria' è l'Essere stesso»!⁹² Nel corso su *Il Reno* dichiara parimenti che questo poema, «avvolgendolo nella parola», pone «l'Essere così svelato nella verità del popolo»⁹³. Questa identificazione dell'essere con la patria, che fa seguito all'identificazione dell'essere con lo Stato nel seminario dell'inverno 1933-34, conferma che l'«ontologia» di Heidegger è nella sua essenza una «politica».

Nell'ultimo passaggio citato, Heidegger intende mostrare che solo il poema rivela al popolo la potenza del suo «destino». Vediamo così la concezione heideggeriana dell'essere e della verità fare tutt'uno con la sua concezione del «destino» del popolo tedesco. Bisogna inoltre vedere in che modo Heidegger qualifica la parola «destino». Egli scrive:

Dobbiamo imparare a usare essenzialmente questa parola tedesca essenziale in quanto nominazione, nel suo vero contenuto tedesco, di un Essere essenziale, e ciò significa anche: raro⁹⁴.

In realtà, gli scritti di Heidegger non mettono affatto in pratica questa raccomandata discrezione nell'uso di una parola così «essenziale» e così «tedesca» come la parola «destino» (*Schicksal*). In alcune pagine di *Essere e tempo*, come nei corsi degli anni Trenta, Heidegger non riesce a evitare l'uso smodato del termine – vero e proprio *Schlagwort* o parola d'ordine della LTI – che unifica in sé tutto ciò che egli ha da dire sull'essere, sul tempo, sulla storia e sulla politica.

In queste pagine del corso su Hölderlin si rafforza così l'interpretazione che avevamo progressivamente delineato a partire dalle conferenze del 1925 e poi in *Essere e tempo*. Heidegger dichiara infatti senza ambiguità che «questo essere

che è nostro» – cioè l'essere del popolo tedesco – «non è l'essere di un soggetto isolato, bensì [...] l'essere con altri storico come essere in un mondo»⁹⁵. E «che tale essere dell'uomo sia il mio, ciò non significa che questo essere verrebbe 'soggettivizzato', ridotto all'individuo isolato e determinato a partire da lui»⁹⁶. In poche parole l'esserci, o *Dasein*, non è mai un individuo, nemmeno nell'esperienza dell'esser-mio, e non esiste destino se non per la comunità storica del popolo. Le precisazioni di Heidegger confermano quanto profonda sia la continuità tra i suoi scritti degli anni Venti e il suo insegnamento nazista degli anni Trenta.

Nel corso su Hölderlin egli va ancora più lontano. La *Sage* del poeta, esplicitamente concepita come «politica», permette a Heidegger di radicare come non mai il suo insegnamento nell'opacità dei fondamenti occulti dell'hitlerismo e del nazismo. Hölderlin viene infatti identificato con un qualcosa che ha carattere di «oscurità e gravità»: essere il «poeta dei poeti in quanto poeta del tedesco». Come tale egli non è ancora, dice Heidegger, «diventato la potenza nella storia del nostro popolo»⁹⁷, e «contribuirvi è 'politica' nel senso supremo e autentico»⁹⁸. Spetta quindi al «pensatore» – cioè a Heidegger stesso secondo il modo in cui egli intende il proprio ruolo – fare in modo che la parola di Hölderlin diventi potenza attiva nella storia del popolo tedesco, e ispiri l'azione politica del fondatore dello Stato. Heidegger riprende quella stessa triade hitleriana della poesia, del pensiero e dell'azione politica che costituiva il culmine del *Mein Kampf* e che abbiamo vista citata nella conferenza del 30 novembre 1934, contemporanea a questo corso. Però, mentre Hitler unificava questa triade nella persona del solo ispiratore Dietrich Eckart, Heidegger distingue tre persone e forgia il mito di una sorta di trinità *völkisch*: il poeta della Germania non è altri che Hölderlin; il creatore dello Stato è ovviamente «il vero e unico *Führer*», cioè Hitler; quanto al pensatore, non è nominato. Molto più tardi, nel 1944, al tempo

in cui si guarderà dal proporsi come ispiratore spirituale del *Führer*, Heidegger evocherà per questo ruolo Nietzsche a fianco di Hölderlin. Ma in questo corso è piuttosto chiaro che è il suo stesso insegnamento che Heidegger identifica con l'attività del «pensatore», in quanto solo lui sa fare la congiunzione tra il poeta e l'uomo di Stato. Al nome di Dietrich Eckart, «poeta» antisemita, «pensatore» di un'oscura religiosità *völkisch*, ma anche uomo d'azione e membro insieme a Rosenberg della Società Thule (*Thule Gesellschaft*), nucleo originale dell'NSDAP, Heidegger sostituisce tre nomi: quello di Hölderlin, quello implicito di se stesso, «pensatore» e autore del corso, e quello dell'unico *Führer*: Hitler.

Tuttavia, a differenza di Hellingrath, per Heidegger si tratta di rompere ogni legame tra la nuova mitologia politica *völkisch* e il cristianesimo. Perciò propone che il ritorno di Hölderlin nella sua patria non è un ritorno al cristianesimo⁹⁹, e allo stesso proposito si scatena contro chi parla dal pulpito di «Cristo come il *Führer*», il che non sarebbe altro, dice, che una bestemmia¹⁰⁰. Questo testo è stato interpretato da un apologeta come una messa in discussione di Hitler, il che significa prestare una singolare scarsa attenzione alla lettera del corso, nonché conoscere veramente poco la storia tedesca. All'epoca si trovano infatti in Goering attacchi simili destinati al clero cattolico, contro coloro che parlano di Cristo come di un *Führer* celeste. Questa non è una difesa del cristianesimo: è nei confronti del *Führer* che, per Goering, si pronuncia una «bestemmia»¹⁰¹. Tali invettive sono contemporanee al corso di Heidegger, e annunciano la circolare emessa da Goering il 17 luglio 1935 che ordina agli ecclesiastici «di pronunciarsi in maniera positiva per lo Stato nazionalsocialista»¹⁰². Entriamo in effetti nel periodo in cui, passata negli ambienti cattolici tedeschi più ciechi l'euforia del Concordato grazie al quale Hitler poté neutralizzare il Centro cattolico (*Zentrum*), il potere nazista comincia a stringere fortemente la sua morsa e a organizzare processi e

deportazioni contro i sacerdoti che rifiutano di piegarsi.

Nel corso, l'attacco di Heidegger contro l'assimilazione del Cristo a un *Führer* gli permette di precisare come egli concepisca quest'ultimo:

Il vero e unico *Führer* indirizza nel suo Essere comunque al dominio dei semidèi. Essere *Führer* è un destino e quindi un Essere finito¹⁰³.

La mitizzazione del *Führer* è apertamente accettata dal momento che egli diventa colui che indica verso i semidei, e il tratto distintivo del *Führer* è insieme il suo carattere unico e la sua finitezza. Così come la *Gestalt* evocata da Rosenberg in *Il mito del XX secolo*¹⁰⁴ e da Jünger in *Il lavoratore* si caratterizza per il suo «limite», qui è la finitezza a determinare la visione heideggeriana del *Führer*, finitezza che è al centro della sua dottrina a partire dal libro su Kant. Per Heidegger, come per Jünger e per Rosenberg, non c'è potenza creatrice fino a quando essa non trova la sua configurazione in un destino e una figura delimitata e finita. Pertanto, alla fine del suo corso su Hölderlin egli afferma che l'essere dei semidei è delimitazione e *finitezza*¹⁰⁵. Questa è l'unica cosa che consente di comprendere ciò che Heidegger sostiene, ossia che la sua «cura» si collega al «lavoro» così come concepito da Jünger e dai nazionalsocialisti¹⁰⁶. In Rosenberg, «questa limitazione [della figura] è condizionata dalla razza»¹⁰⁷, ma ciò che è vero per Rosenberg lo è altrettanto – benché espresso in maniera meno triviale – per Jünger, che riconduce il lavoratore alla «legge della razza», e per Heidegger, che determina il «lavoro» a partire dall'«esistenza *völkisch*». La «finitezza» del destino, della comunità di popolo o dell'esistenza *völkisch* è, in Heidegger, ciò che si oppone a qualsiasi pensiero dell'universale e radica l'esistenza in un determinato popolo e razza, per trovare la sua più alta configurazione nella figura di un *Führer*.

Bisogna però essere particolarmente accorti all'abilità e alla malizia di Heidegger, quali si manifestano nella sua

‘precisazione’ sul Cristo e sul *Führer*. In primo luogo rispetto al suo rapporto con il cattolicesimo. Noi oggi conosciamo il suo reale sentimento, in particolare attraverso la lettera che scrisse per tentare di far vietare l’associazione degli studenti cattolici *Ripuaria*, nonostante il Concordato¹⁰⁸. Ma nel suo corso sugli inni di Hölderlin, invece di attaccare frontalmente i cattolici li rinvia al loro stesso dogma, ricordando che la nozione del Figlio consustanziale al Padre, definita nella Chiesa a partire dal concilio di Nicea, proibisce di paragonare il Cristo ai semidei e quindi al *Führer*. Nel gennaio 1939 adotterà una tattica simile contro Max Müller: dopo averne messo in discussione, in una relazione, l’affidabilità politica nei confronti dello Stato nazionalsocialista, alla richiesta di Müller di ritirare quell’attacco poiché metteva in pericolo la sua stessa vita, Heidegger risponde: «Come cattolico lei dovrebbe sapere che bisogna dire la verità»¹⁰⁹.

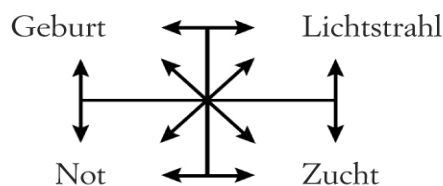
D’altronde, la maniera in cui egli evoca il *Führer* non è meno abile. Nel contesto dell’epoca parlare del «vero e unico *Führer*» non può che riferirsi a Hitler, inoltre la sua fedeltà a quest’ultimo è ancora intatta all’inizio del 1935: le conversazioni con Karl Löwith a Roma l’anno successivo e l’elogio del *Führer* nei corsi su Schelling del 1936 lo provano a sufficienza. Tuttavia, Heidegger ha verosimilmente perso le illusioni, del periodo del rettorato e di quando pensava di accettare la cattedra di Monaco, di poter avvicinare personalmente Hitler e forse di giocare un ruolo simile a quello di Gentile nei confronti del Duce. Ma, lungi dal rinunciare, appoggiandosi su Hölderlin in questo corso e su Hegel nel seminario dello stesso periodo, Heidegger si presenta come l’unico in grado di «pensare» il divenire del popolo e dello Stato tedesco e prolungarne così il «movimento», proiettando il loro futuro al di là della persona stessa di Hitler. In breve, egli si pone come il solo e unico pensatore del nazionalsocialismo e dell’hitlerismo, e in questo modo si presenta anche come colui che in qualche maniera li

supera, riuscendo così contemporaneamente a perpetuare nello spirito il movimento e a dare l'impressione di prenderne le distanze. È questa costante duplicità che farà la sua forza e gli permetterà di perdurare e di estendere la sua influenza ben oltre il 1945. Sicché nel corso del semestre estivo del 1935 egli saluterà «l'intima verità e la grandezza» del movimento nazionalsocialista, e in quello del semestre estivo 1936 renderà esplicitamente omaggio al *Führer* e al Duce, a Hitler e a Mussolini, pur affermando che loro non hanno saputo pensare la metafisica di Nietzsche in tutta la sua «profondità».

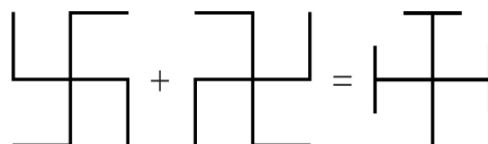
Ma ricordare la finitezza del *Führer* opponendola al Cristo implica pure che si opponga alla croce cristiana un'altra croce, i cui bracci, piegandosi alle estremità ad angolo retto, sono punti di arresto, di fine: la croce uncinata, adottata molto presto da Stefan George e da questi designata come «segno *völkisch*»¹¹⁰, diventata con ciò il segno distintivo della «Germania segreta» prima ancora di essere adottata da Hitler. Il passaggio più oscuro e inquietante del corso su Hölderlin è il lungo sviluppo in cui Heidegger propone un'esegesi criptata di una croce che presenta molte analogie con la svastica. A tale croce è necessario un asse, intorno al quale gira tutta la poesia: questo sarà l'inizio della strofa X del poema *Il Reno* di Hölderlin (laddove la grafia del numero vale già come simbolo), precisamente i primi quattro versi¹¹¹, che vertono sulla conoscenza e l'amore che dobbiamo ai semidei. Il pensiero dei semidei è, dichiara Heidegger riprendendo la stessa rappresentazione, «il perno intorno al quale ruota l'intero poema»¹¹². Inoltre, il «pensiero» qui in gioco è un pensiero del «superuomo», nella misura in cui superuomo e semidei «sono la stessa cosa»¹¹³. Là si intersecano due direzioni contrarie, poiché «pensare semidei significa questo: a partire dal centro originario, pensare verso la terra e verso gli dèi»¹¹⁴.

La croce di cui Heidegger «disegna lo schizzo» si baserà su quattro parole che egli sceglie nella strofa IV de *Il Reno*: nascita

(Geburt), raggio di luce (*Lichtstrahl*¹¹⁵), indigenza (Not), ammaestramento (*Zucht*). La nascita esprime «l'origine pura» (*reinen Ursprung*) e il «raggio di luce è il fulmine»¹¹⁶. Mentre le parole sono davvero riprese dal poema di Hölderlin, in un contesto di segreto svelato che invita a una lettura esoterica, nel poema la croce non c'è, ed è Heidegger che la traccia, arrivando a proporre uno schema che è esattamente quello della *Kruckenkreuz*: la croce quadrata o «croce della potenza», che può essere considerata tanto l'origine quanto l'unione delle due *Hakenkreuze*, o croci uncinate antagoniste, una destrogira e l'altra sinistrogira. Heidegger traccia lo schema seguente¹¹⁷:



È così, per esempio, che Guido von List, uno dei primissimi diffusori della svastica in Germania insieme ad Alfred Schuler e Lanz von Liebenfels, considera la *Kruckenkreuz* come la più essenziale, in quanto essa riunisce in sé le due croci uncinate¹¹⁸. Riportiamo di seguito lo schema esplicativo proposto da Wilfried Daim in proposito, nella sua opera di riferimento su Lanz von Liebenfels¹¹⁹:



Lo schema prescelto, così come i termini presi in considerazione e i relativi commenti, lasciano pensare che Heidegger si fa interprete esoterico della gestazione e del senso

occulto della svastica. Le parole *Geburt* e *Zucht* sono parole chiave dell'hitlerismo e della dottrina razziale del nazismo. Così, quando l'ex discepolo e assistente di Heidegger, Oskar Becker, propone al Congrès Descartes di Parigi nel 1937¹²⁰ – prima di riesporre le sue tesi nel 1938 nella rivista “Rasse” – una «metafisica» della razza, concepita in relazione sia imitativa che oppositiva alla dottrina di Heidegger, è sulla parola *Geburt* che si basa. Per quanto riguarda il termine *Zucht*, lo troviamo di nuovo esaltato da Oskar Becker nel 1942, lo stesso anno in cui Heidegger, in un corso su Nietzsche, collega due termini immediatamente derivati da *Not* e *Zucht* quando non esita a sostenere che la selezione razziale è metafisicamente necessaria¹²¹.

Nelle pagine del corso di Heidegger dedicate all'esegesi esoterica di questa *Kruckenkreuz*¹²², siamo lontani da ogni reale filosofia, e si capisce come persino Max Kommerell abbia rimproverato a Heidegger, in una lettera del 1942, di tradurre l'esoterica di Hölderlin «non nella pubblica lingua, ma in una nuova esoterica»¹²³. Non c'è molto da scherzare su questa configurazione micidiale: la croce della potenza, che dalla «purezza» dell'origine passa attraverso l'«indigenza» e la necessità dell'ammaestramento (*Zucht*) e della selezione per far ritorno all'origine, tende alla giustificazione esoterica e omicida della selezione razziale (*rassische Züchtung*), di cui Heidegger dichiarerà il carattere «metafisicamente» necessario nel 1942, lo stesso anno in cui verrà decisa la Soluzione finale. E non sarà meno inquietante vederlo riuscire, dopo la guerra, a far rivivere qualcosa di questa configurazione nella rappresentazione falsamente pacificata della croce nel quadrato del *Geviert*, in cui sempre si decide la divisione tra la Terra e gli dèi¹²⁴.

Bisogna aggiungere che il significato razziale del corso su Hölderlin è esplicito. La continuità storica tra Greci e tedeschi, tema ripreso in particolare da Hellingrath e da George, ma anche da Rosenberg, viene esasperata da Heidegger in senso

razziale. Appoggiandosi su Hölderlin, Heidegger parla infatti della «razza dei Tedeschi» (*das deutsche Geschlecht*), la cui origine sarebbe a Est, verso una qualche parte di un Caucaso mitizzato. Riguardo alla «razza dei Tedeschi», Heidegger concepisce i Greci come «un popolo di razza affine» (*ein stammverwandtes Volk*)¹²⁵: possiamo ora comprendere come mai, nel suo discorso del rettorato, poteva parlare dei Greci come di un popolo *volklich*. Se, in questa mitizzazione *völkisch* della storia, tanto per Heidegger quanto per Rosenberg l'iniziatore della filosofia tedesca è Meister Eckhart, Heidegger vede la potenza germanica originaria in Eraclito! Scrive infatti:

Il nome Eraclito non è il titolo per una filosofia dei Greci da molto tempo trascorsa. Tantomeno è la formula per pensare un'umanità universale in quanto tale. Ma è certo il nome di una potenza originaria dell'esserci storico occidentale-germanico, e precisamente nel suo primo confronto con l'Asiatico¹²⁶.

Questa germanizzazione di Eraclito non ha alcun fondamento storico. Essa può sorgere solo da uno spirito conquistato dalla mitologia razziale del nazismo, nella quale, in Rosenberg per esempio, il popolo ellenico e il popolo germanico sono imparentati in quanto popoli ariani. È così che Oskar Becker, in un passaggio del suo articolo sulla rivista "Rasse" intitolato *La metafisica nordica* riportato da Karl Löwith, presenta Eraclito come «antico pensatore nordico della prima età greca»¹²⁷. Becker e Heidegger sono d'accordo anche nell'evocare la lotta contro il destino «asiatico» e nell'opporgli la concezione germanica o nordica di destino¹²⁸. In Heidegger, il confronto con l'«Asiatico» è un tema ricorrente, che ritroviamo per esempio nel suo scritto del 1937 *Wege zur Aussprache*: il momento greco non fu che un primo confronto, ed è chiaro che per lui, come per tutti i nazionalsocialisti, la «nuova realtà» tedesca ne richiede uno nuovo e una nuova lotta. È poi necessario precisare che, nel linguaggio dell'epoca, l'«Asiatico» designa innanzitutto il popolo ebraico, così come il

«bolscevismo»? Ecco in che termini egli parla della lotta contro l'Asiatico nella sua conferenza del 30 novembre 1934, contemporanea al corso su Hölderlin: La vera libertà storica dei popoli europei è però il *presupposto* affinché l'Occidente pervenga ancora un volta a se stesso sul piano storico-spirituale e metta al sicuro il proprio destino nella grande decisione della Terra contro l'*Asiatico*¹²⁹.

In precedenza Heidegger, riprendendo quasi parola per parola i termini dei discorsi di Hitler, si è premurato di precisare che questa «vera libertà storica» non è l'«apparente comunità organizzata qual è la 'Società delle Nazioni'», ma quella che si compie nello Stato, inteso né come «un'opera d'arte»¹³⁰ né come limitazione della libertà, bensì come dispiegamento di «tutte le potenze essenziali del popolo, conformemente alla legge della loro intima gerarchia»¹³¹. Il che prefigura chiaramente il dominio futuro del Reich hitleriano sull'Europa intera. Nella stessa direzione va la conclusione del corso su Hölderlin, sul «compito e la notizia dell'aquila»¹³², simbolo del Reich germanico che nel nazismo, distintivo del partito incluso¹³³, è rappresentata mentre tiene nei suoi artigli una svastica.

In questo corso di Heidegger, la nuova mitologia *völkisch* che egli espone affonda le sue radici nella mitologia ariana del nazismo. Questa «razza tedesca» imparentata con la «razza greca originaria» e venuta dall'Est per stabilirsi al Nord e nel paese tedesco, è esattamente ciò che professa la dottrina nazista della razza. L'abilità di Heidegger è quella di metaforizzare parzialmente questa dottrina e di darle la potenza del mito, basandosi sulla propria esegesi degli inni del poeta. Decisivo a tal proposito è il discorso sull'inversione del corso del fiume, che viene subito prima del brano sulla razza tedesca e la razza greca originaria:

Qui la figura della direzione del fiume manifesta qualcosa di decisivo. La direzione, originariamente puntante verso Est, devia improvvisamente [...] puntando in direzione Nord verso il

paese tedesco¹³⁴.

Come Ludwig Clauß nella sua dottrina nordica, Heidegger si mette qui a parlare dell'anima, un'«anima regale» che, attraverso l'Asia, «pensa la totalità dell'essere» e nella sua «dignità regale» è la sola in grado di «garantire il compimento della propria essenza». Se l'espressione «anima regale» appare nel poema di Hölderlin, tutto il commento sulla «totalità dell'essere» e il «compimento dell'essenza» dell'anima, che precede il brano sulla razza dei tedeschi, è di Heidegger. Cosa c'entra qui l'anima accanto alla razza? Non è inutile al riguardo ricordare come Rosenberg concepisce l'anima. All'inizio de *Il mito del XX secolo* questi dichiara infatti, seguendo in ciò la dottrina di Clauß, che «anima però significa razza vista dall'interno»¹³⁵. Allora si comprende meglio la questione dell'*Innigkeit*, dell'«intimità» del segreto, sulla quale Heidegger insiste particolarmente alla fine del suo corso. Ugualmente, la sua insistenza sulla «nascita» (*Geburt*) evoca certamente, per l'ascoltatore dell'epoca, il tema costantemente ripreso da Rosenberg della «rinascita» (*Wiedergeburt*) del popolo tedesco, parlando questi, dopo aver trattato la Grecia mitica e il «mondo degli dèi» di Omero, del «grande fiume della rinascita tedesco-nordica»¹³⁶.

Una certa conoscenza degli scritti di Ludwig Clauß, Oskar Becker e anche di Alfred Rosenberg non è quindi priva di utilità per meglio comprendere ciò che è veramente in gioco in Heidegger attraverso le nozioni di anima e di essenza. Forse bisognerebbe andare più in là, e sviluppare confronti approfonditi tra i testi canonici di questi diversi teorici del nazismo, poiché non è in Kant o in Hegel che si troverà la chiave per capire lo scopo dei commenti heideggeriani su Hölderlin, ma piuttosto nel confronto con gli altri mitologi del nazismo. Il motivo per il quale i filosofi sono così disarmati e talvolta così sedotti quando scoprono questi testi di Heidegger, è quello che tale confronto, in genere, non viene fatto. Pur senza affrontare

completamente questo lavoro critico – in quanto è prima necessario delineare i motivi centrali degli scritti dello stesso Heidegger in rapporto al nazismo, obiettivo di questo libro –, vogliamo almeno mostrarne la necessità. Poiché senza questa presa di coscienza e senza la vigilanza che essa suscita, vi è il grande rischio che la lettura di Heidegger renda accettabili al lettore non accorto nozioni e temi che egli non tollererebbe tanto facilmente se provenissero da Clauß o da Rosenberg, delle dottrine dei quali il carattere razziale è più noto.

In ogni modo, il testo del corso contiene sufficienti indicazioni affinché un lettore attento possa discernere che l'uso heideggeriano delle parole «essere» ed «essenza» non ha più niente di filosofico, e riconoscere che Heidegger qui non fa altro che divulgare – forse più abilmente di altri, ma senza grande originalità quanto alla sostanza – gli elementi di base della mitologia *völkisch* che si è diffusa nei primi decenni del XX secolo sotto il nome di «Germania segreta», prima di essere ripresa e assorbita nel nazismo. Particolarmente laboriosa, ma pericolosamente efficace per studenti soggiogati, è la chiosa finale sull'intimità del segreto e il suo «svelamento» nella poesia¹³⁷, poiché nella rottura del corso del fiume e nell'«intimità» di questo segreto, non è la pace che si annuncia, ma la lotta¹³⁸: nell'incrocio in cui vige «l'ostilità originaria»¹³⁹ rappresentato dalla croce della potenza e dalla svastica.

Note

¹ Affronteremo in questo capitolo i primi tre dei quattro corsi tenuti da Heidegger dal maggio 1933 al febbraio 1935, pubblicati in Germania solo recentemente [per la loro pubblicazione in lingua italiana cfr. nota sg.]. Solo dopo aver affrontato i seminari dei semestri invernali 1933-34 e 1934-35 e la

concezione heideggeriana del *polemos* in rapporto a Carl Schmitt e Alfred Baeumler, affronteremo nel cap. 9 il successivo corso del semestre estivo del 1935 *Introduzione alla metafisica*.

² Il corso del semestre estivo del 1934 è il primo a essere stato edito in Germania. Annunciato nel 1934 da Heidegger con il titolo *Lo Stato e il sapere (Der Staat und die Wissenschaft)*, è stato pubblicato nel 1998 nella GA 38 con un titolo differente (*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*) sebbene la questione dello Stato rimanga l'orizzonte del corso (cfr. § 28.e dal titolo *Der Staat als das geschichtliche Sein des Volkes* [Lo Stato come l'essere storico del popolo]). Una sua prima edizione è stata pubblicata nel 1991 a Barcellona con il titolo *Logica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, per la traduzione e con una Introduzione di Victor Farías. A nostra conoscenza, tale edizione non compare in nessuna biblioteca francese e da quando è uscita non è stata oggetto di alcuna recensione e di alcun commento. I corsi del semestre estivo 1933 e di quello invernale 1933-34 sono stati pubblicati nel 2001 in GA 36/37.

[La situazione italiana circa la diffusione di questi tre corsi è differente da quella francese. La traduzione della GA 38 è stata pubblicata nel 2008 con il titolo *Logica e linguaggio*, a cura di U.M. Ugazio, Marinotti, Milano; è stata acquisita da diverse biblioteche italiane e ha ricevuto quanto meno una recensione importante di Armando Torno dal titolo *Heidegger: le lezioni su logica e linguaggio*, "Corriere della Sera", 14 dicembre 2008; per un commento a questa recensione, positiva verso il volume e minimizzante l'impegno nazionalsocialista di Heidegger, cfr. L. Profeti, *La polvere nazista di Heidegger*, in "left", 9 gennaio 2009. La traduzione del volume 36/37 è successiva, pubblicata nel 2011 con il titolo *Che cos'è la verità*, ugualmente per l'editore Marinotti; anch'essa è stata acquisita da diverse biblioteche e ha ricevuto almeno una recensione significativa intitolata *Nelle lezioni del '33 il filosofo avviò lo strappo da Hitler*, ancora a opera

di Armando Torno, “Corriere della Sera”, 16 aprile 2011; per un commento a questa seconda recensione, altrettanto positiva di quella relativa al volume 38, nonché altrettanto minimizzante l’impegno nazionalsocialista di Heidegger e scagionante rispetto al contenuto razziale del volume, cfr. G. De Simone, *Il gregge dell’essere*, in “left”, 29 aprile 2011. Questa traduzione della GA 36/37, e quindi dei due corsi del semestre estivo 1933 e di quello invernale 1933-34, si presenta al lettore italiano ai limiti dell’intelligibilità, facendo un uso smodato di neologismi (solo pochi esempi: *Dasein* viene reso con «adessere» anziché con «esserci»; *frage* con «interroganza» anziché con «domanda» o «questione»; *geschichtlich* con «genitoriale» anziché con «storico») e traducendo termini chiari come «nazionalsocialismo» con espressioni quali «socialismo nazionale». Per tali motivi essa non è stata presa in considerazione nel nostro lavoro di curatela; per un esempio della sua prosa ‘ai limiti dell’intelligibilità’, cfr. nota 14].

³ «*die große Wandlung des Daseins des Menschen*»; GA 36/37, p. 119.

⁴ «Wenn heute der Führer immer wieder spricht von der Umerziehung zur nationalsozialistischen Weltanschauung, heißt das nicht: irgendwelche Schlagworte beibringen, sondern einen *Gesamtwandel* hervorbringen, einen *Weltentwurf*, aus dessen Grund heraus er das ganze Volk erzieht»; GA 36/37, p. 225.

⁵ *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (semestre estivo 1929), in GA 28, § 2.

⁶ [*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*]; in corso di pubblicazione in GA 80.

⁷ M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. di A. de Waelhens, W. Biemel, Gallimard, Paris 1953, § 44, p. 296 [ed. or. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Cohen, Bonn 1929, poi Klostermann, Frankfurt am Main 1951, 19915;

trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2000 (1^a ed. 1981), § 44, p. 206, modificata: nella versione italiana «battaglia intorno all'essere»].

⁸ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), GA 65 [trad. it. *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007].

⁹ «Das deutsche Volk im Ganzen kommt zu sich selbst, d.h. findet seine Führung»; GA 36/37, p. 3 (*Die Grundfrage der Philosophie*).

¹⁰ «die heutige politische Lage des deutschen Volkes zur Kenntnis nehmen»; *ivi*, p. 4.

¹¹ «Wir fassen zusammen: 1. Philosophie ist der unausgesetzte fragende Kampf um das Wesen und Sein des Seienden. 2. Dieses Fragen ist in sich geschichtlich, d.h. es ist das Fordern, Hadern und Verehren eines Volkes um der Härte und Klarheit seines Schicksals willen»; *ivi*, p. 12.

¹² «Der neue deutsche Staat ist noch nicht da [...] aber wir wollen und werden ihn schaffen»; *ivi*, p. 79.

¹³ «Wir sind ein Volk, das seine Metaphysik *erst gewinnen* muß und gewinnen *wird*, d.h. wir sind ein Volk, das noch *ein Schicksal* hat»; *ivi*, p. 80.

¹⁴ «*Dieses Fragen*, darin unser Volk sein geschichtliches Dasein aushält, durchhält durch die Gefahr, hinaushält in die Größe seines Auftrags, dieses Fragen *ist sein Philosophieren, seine Philosophie*»; *ivi*, p. 4 [A titolo di esempio della prosa ai limiti dell'intelligibilità della traduzione italiana della GA 36/37 citata alla nota 2, ne proponiamo la versione del brano in questione: «*Questo interrogare*, nel quale il nostro popolo aderisce il suo genitoriale adessere, ossia lo tiene erto per entro la tentazione e fa sì che esso si erga nell'extraneum della nobiltà del suo incarico, questo interrogare è *il suo filosofare, la sua filosofia*»].

¹⁵ «Und das ist wenig genug, ja ein Nichts angesichts der Härte und Dunkelheit unseres deutschen Schicksals und der

deutschen Berufung»; *ivi*, p. 6.

¹⁶ «Dieser [...] Descartes mit seinem allgemeinen Zweifel und gleichzeitiger 'Betonung' des Ich ist der beliebteste und üblichste Gegenstand für philosophisch genannte Prüfungen und Prüfungsarbeiten an den deutschen Universitäten. Dieser seit Jahrzehnten bestehende Brauch ist nur *ein*, aber ein unmißverständliches Zeichen für die Gedankenlosigkeit und Verantwortungslosigkeit, die sich da breit gemacht hat. Zu dieser geistigen Verlotterung der Studierenden und des Prüfungswesens wäre es nicht gekommen, wenn die Lehrer sie nicht selbst betrieben und zugelassen hätten»; *ivi*, pp. 38-39.

¹⁷ *Einführung in die Phänomenologie im Anschluss an Descartes.*

¹⁸ *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Descartes Méditations.*

¹⁹ *Über Gewissheit und Wahrheit im Anschluss an Descartes und Leibniz.*

²⁰ Abbiamo cercato di sapere se la pubblicazione di questi seminari fosse prevista nell'edizione detta 'integrale'. Consultato, il professor F.-W. von Herrmann ci ha risposto che purtroppo i manoscritti dei seminari su Cartesio mancavano (lettera all'Autore del 2 maggio 2002). Tuttavia, abbiamo potuto constatare in occasione di ricerche al DLA di Marbach, dove si trova il fondo Heidegger, che esisteva una trascrizione manoscritta per almeno due di questi seminari, ma che i due manoscritti erano dichiarati *gesperrt*, cioè inconsultabili prima del 2026 in assenza di un esplicito consenso di Hermann Heidegger. Il fatto di non aver pianificato nell'edizione detta a torto 'integrale' la pubblicazione di questi due seminari su Cartesio, non deriva quindi da un'impossibilità materiale, ma da una deliberata esclusione.

²¹ «Behaupte ich: 1. Der Radikalismus des Descartesschen Zweifels und die Strenge der neuen Grundlegung der Philosophie und des Wissens überhaupt ist ein Schein und

somit die Quelle verhängnisvoller, auch heute noch nur schwer ausrottbarer Täuschungen. 2. Dieser angebliche Neuanfang der neuzeitlichen Philosophie mit Descartes besteht nicht nur nicht, sondern ist in Wahrheit der Beginn eines weiteren wesentlichen Verfalls der Philosophie. Descartes bringt die Philosophie nicht zu sich selbst zurück und auf ihren Grund und Boden, sondern drängt sie noch weiter vom Fragen ihrer Grundfrage ab»; *ivi*, p. 39.

²² Cartesio, *Réponses aux secondes objections*, in *Oeuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam, P. Tannery, Vrin, Paris 1957-1989 [da qui in avanti indicato come AT], IX-1, 121 [trad. it. *Meditazioni, seconde risposte*, in R. Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 885].

²³ «der Geist ist seit langem: der Hauch, der Wind, der Sturm, der Einsatz und die Entschlossenheit. Wir brauchen nicht die große Bewegung unseres Volkes heute zu vergeistigen. Der Geist ist schon da»; appunti di Helene Weiss del corso parzialmente pubblicato in V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit., p. 147; ed. ted. cit., p. 193 [ed. it. cit., p. 140, modificata]. Nell'opera detta 'integrale', l'edizione del corso riporta una versione molto differente, senza che il curatore Hartmut Tietjen spieghi o segnali in nota le varianti. Leggiamo infatti: «Soffio, vento, meraviglia, impulso, impegno (*Hauch, Wehen, Staunen, Antrieb, Einsatz*)»; GA 36/37, p. 7. Leggere *Staunen* [meraviglia] al posto di *Sturm* [tempesta, assalto] appare tuttavia altamente dubbio, in quanto spezza il climax concepito da Heidegger nella progressione metaforica del vocabolario (*der Hauch, der Wind, der Sturm*), che prepara il volontarismo degli ultimi due termini.

²⁴ «Tutto ciò che è grande... è nella tempesta (*Alles großes steht im Sturm*)»; GA 16, p. 117 (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*) [trad. it. cit., p. 110 (*L'autoaffermazione dell'università tedesca*)].

²⁵ Cfr. J. Derrida, *De l'esprit*, Galilée, Paris 1987, p. 54 [trad. it. *Dello spirito: Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano

1989, p. 46].

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 52 [trad. it. *ivi*, p. 45].

²⁷ GA 36/37, pp. 7-8.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 45.

²⁹ Precisiamo che, a rigore, nelle *Meditationes* la parola *subjectum* compare due volte: nell'espressione *calor in subjectum* (Cartesio, AT VII, 41) [trad. it. *Opere 1637-1649 cit.*, p. 734], dove il senso del termine è chiaramente oggettivato, e nel passaggio più ambiguo, che meriterebbe un'analisi particolare, nel quale Cartesio scrive: «*cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo*» (*ivi*, p. 37 [trad. it. *ivi*, p. 728]). In ogni caso Heidegger non osserva il testo di Cartesio così da vicino, e si basa su parole o espressioni volgarizzate dai commentari o che introduce lui stesso, senza prestare veramente attenzione ai termini *così come essi effettivamente si presentano*.

³⁰ «*non possumus concipere actum quemcumque sine subjecto sui, veluti saltare sine saltante, scire sine sciente, cogitare sine cogitante*»; T. Hobbes, *Objectiones tertiae cum responsionibus authoris*, in Cartesio, AT VII, 173 [trad. it. *Terze obiezioni con le risposte dell'autore*, in R. Descartes, *Opere 1637-1649 cit.*, p. 910; circa l'identificazione di Thomas Hobbes come l'autore della *Obiezioni III alle Meditazioni*, ricevute da Cartesio in forma anonima, cfr. *ivi*, nota 1, p. 908]. Sull'uso oggettivato del termine *subjectum* da parte di Hobbes, cfr. L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris 2000, p. 85.

³¹ «*Fateor autem ultro me ad rem, sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis, ut contra hic Philosophus utitur vocibus quammaxime concretis, nempe subjecti, materiae, et corporis, ad istam rem cogitantem significandam, ne patiatur ipsam a corpore divelli*»; Cartesio, AT VII, 174 [trad. it. *Opere 1637-1649 cit.*, p. 912].

³² [Cfr. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons*

Höhlengleichnis und Theätet (semestre invernale 1931-32); GA 34; trad. it. *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997].

³³ GA 36/37, p. 216.

³⁴ *Ivi*, pp. 217-218; cfr. anche p. 173.

³⁵ «*die große Wandlung des Daseins des Menschen*»; *ivi*, p. 119.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. E. Jünger, *Über Nationalismus und Judenfrage*, in *Politische Publizistik, 1919-1933*, testi raccolti e commentati da S.O. Berggötz, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, p. 591 [trad. it. *Scritti politici e di guerra*, 3 voll., trad. di A. Iadicicco, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2003-2005, vol. III, p. 191]; cfr. anche il saggio di J.-L. Évard, *Ernst Jünger et les Juifs*, in "Les Temps modernes", 589, agosto-settembre 1996, pp. 102-130.

³⁸ «Die Erkenntnis und Verwirklichung der eigentümlichen deutschen Gestalt scheidet die Gestalt des Juden ebenso sichtbar und deutlich von sich ab, wie das klare und unbewegte Wasser das Öl als eine besondere Schicht sichtbar macht»; E. Jünger, *Über Nationalismus und Judenfrage* cit., p. 592 [trad. it. cit., p. 192]. Hugo Ott, nel suo notevole saggio *Laubhüttenfest 1940* cit., fa un parallelo tra le dichiarazioni antisemite di Jünger e le argomentazioni di Heidegger, soprattutto nella lettera quasi contemporanea del 2 ottobre 1929 a Schwoerer, nella quale Heidegger, appena succeduto a Husserl a Friburgo, se la prende con ciò che definisce «la crescente giudaizzazione [*der wachsenden Verjudung*], nel senso ampio e stretto del termine», che minaccerebbe «la vita spirituale tedesca»; cfr. cap. 1 qui.

³⁹ «Wenn heute der Führer immer wieder spricht von der Umerziehung zur nationalsozialistischen Weltanschauung, heißt das nicht: irgendwelche Schlagworte beibringen, sondern einen *Gesamtwandel* hervorbringen, einen *Weltentwurf*, aus dessen Grund heraus er das ganze Volk erzieht. Der Nationalsozialismus ist nicht irgendwelche Lehre, sondern der

Wandel von Grund aus der deutschen und, wie wir glauben, auch der europäischen Welt»; GA 36/37, p. 225.

⁴⁰ «Die Philosophie hat nicht die Aufgabe, Weltanschauung zu geben, wohl aber ist Weltanschauung die Voraussetzung des Philosophierens»; M. Heidegger, *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in *Kant und das Problem der Metaphysik* cit., p. 284 [*Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in trad. it. cit., p. 227, modificata: cfr. quanto segue nella presente nota]. Pierre Aubenque traduce in francese *Weltanschauung* non come «visione del mondo», ma come «concezione del mondo», il che tende a mascherare il carattere eminentemente politico dell'uso del termine *Weltanschauung* in quel periodo, in cui Hitler ne aveva fatto una parola chiave della lingua nazista [anche nella traduzione italiana viene adottata l'espressione «concezione del mondo»].

⁴¹ «die Leiblichkeit muß in die Existenz des Menschen versetzt werden. [...] auch Rasse und Geschlecht sind hierher zu verstehen und nicht von einer veralteten liberalistischen Biologie darzustellen»; GA 36/37, p. 89.

⁴² GA 65, p. 53 [trad. it. cit., p. 78].

⁴³ «der liberalen Auffassung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft»; GA 36/37, p. 210.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵ Cfr. cap. 1 qui.

⁴⁶ «Grundsätzlich unterscheidet sich diese Denkart in nichts von der Psychoanalyse von Freud und Konsorten. Grundsätzlich auch nicht vom Marxismus»; GA 36/37, p. 211. In queste pagine Heidegger si scaglia contro Erwin Guido Kolbenheyer, non certo in quanto questi sia *ein völkischer Mensch*, come egli dice senza una sfumatura critica, ma in quanto sarebbe rimasto prigioniero di un «liberalismo biologico» derivante dalla teoria darwiniana della vita e dal positivismo inglese del XIX secolo. In tale contesto, l'attacco a Freud è probabilmente legato al fatto che Kolbenheyer si era

formato a Vienna nel primo decennio del Novecento.

⁴⁷ Cfr. su questo punto GA 38, p. 32 [trad. it. cit., pp. 49-50].

⁴⁸ Cfr. in particolare GA 16, pp. 251, 282, 284, 772 [trad. it. cit., pp. 234, 263, 265, 686, modificata: nella traduzione italiana il termine *Geschlecht* è reso come «stirpe»].

⁴⁹ Cfr. in particolare *ivi*, pp. 112, 132, 151 [trad. it. *ivi*, pp. 106, 124, 142].

⁵⁰ GA 36/37, p. 263.

⁵¹ «die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens»; GA 36/37, p. 89.

⁵² «die Deutschen»; GA 38, p. 170 [trad. it. cit., p. 238].

⁵³ «Jetzt sei Wir-Zeit»; *ivi*, p. 51 [trad. it. *ivi*, p. 75, modificata: la traduzione italiana recita «la domanda su chi siamo *noi stessi* è adeguata al tempo attuale»].

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 56-60 [trad. it. *ivi*, pp. 82-88].

⁵⁵ «unser Selbstsein ist das Volk»; *ivi*, p. 57 [trad. it. *ivi*, p. 84; la risposta «*Noi siamo il popolo*» è riportata nel titolo del § 13, che contiene i passaggi citati].

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 61 [trad. it. *ivi*, pp. 89-91].

⁵⁷ «*Die völkische Bewegung will das Volk zur Reinheit seiner Stammesart zurückbringen*»; *ibidem* [trad. it. *ivi*, p. 89, modificata].

⁵⁸ *Ivi*, p. 62 [trad. it. *ivi*, p. 91].

⁵⁹ «Am 12. November 1933 wurde das Volk befragt»; *ibidem* [trad. it. *ivi*, p. 90].

⁶⁰ «Bei der Volksbefragung am 12. November 1933 ist das ganze Volk befragt worden»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁶¹ *Ivi*, p. 63 [trad. it. *ivi*, p. 93].

⁶² «eingefügt in die Ordnung und den Willen eines Staates. Wir sind *da*, eingefügt in dieses Geschehen heute, wir sind *da* in der Zugehörigkeit zu diesem *Volk*, wir sind dieses Volk selbst»; *ivi*, p. 63 [trad. it. *ivi*, p. 93].

⁶³ «die Zugehörigkeit zum Volk (ist) entscheidungshaft»; *ivi*, p. 64 [trad. it. *ivi*, p. 94].

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 65-66 [trad. it. *ivi*, pp. 95-96, § 14, sezione «a) Il popolo come corpo»].

⁶⁵ «Anderseits können auch solche mitgezählt werden, die völkisch genommen, stammesfremd sind, zum Volk nicht gehören»; *ibidem* [trad. it. *ivi*, p. 95, modificata: nel testo italiano non viene tradotta l'espressione *stammesfremd sind*, e quindi la seconda parte della frase recita «dal punto di vista völkisch, non sono nati nel popolo tedesco»].

⁶⁶ «Volkszählung ist also nur Einwohnerzählung»; *ibidem* [cfr. trad. it. *ibidem*].

⁶⁷ «Oft brauchen wir das Wort 'Volk' auch im Sinne von 'Rasse' (z.B. auch in der Wendung 'völkische Bewegung')»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁶⁸ «Was wir 'Rasse' nennen, hat einen Bezug auf den leiblichen, blutmäßigen Zusammenhang der Volksglieder, ihrer Geschlechter»; *ibidem* [trad. it. *ivi*, pp. 95-96, modificata].

⁶⁹ *Ivi*, p. 68 [trad. it. *ivi*, p. 100].

⁷⁰ «Also auch hier dürfen wir nicht fragen: 'Was ist ein Volk?', um zu einer Allerweltsdefinition zu kommen, sondern: 'Wer ist *dies* Volk, das wir selbst sind?'»; *ivi*, p. 69 [trad. it. *ivi*, p. 100, modificata].

⁷¹ «Menschen, und Menschengruppen [...] die keine Geschichte haben»; *ivi*, p. 81 [trad. it. *ivi*, p. 117].

⁷² «Neger wie zum Beispiel Kaffern»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁷³ Cfr. M. Heidegger, *Les Conférences de Cassel* cit., pp. 142-143 [trad. it. cit., pp. 9-10].

⁷⁴ GA 38, p. 83 [trad. it. cit., p. 119].

⁷⁵ [Il cosiddetto *Anschluss*, che avvenne quattro anni dopo in accordo con le forze filo-naziste austriache, sancito dal plebiscito del 10 aprile 1938. Con esso l'Austria si fuse con il III Reich divenendo uno dei suoi Länder sino alla fine della Seconda guerra mondiale].

⁷⁶ «Wenn das Flugzeug freilich den Führer von München

zu Mussolini nach Venedig bringt, dann geschieht Geschichte»; GA 38, p. 83 [trad. it. cit., pp. 119-120].

⁷⁷ *Ivi*, p. 153 [trad. it. *ivi*, p. 214].

⁷⁸ GA 36/37, p. 147.

⁷⁹ Cfr. cap. 6.

⁸⁰ N. von Hellingrath, *Hölderlin. Zwei Vorträge*, Bruckmann Verlag, München 1922 [trad. it. *La follia di Hölderlin*, Celuc libri, Milano 1982].

⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 16-17 e C. Bambach, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism and the Greeks*, Cornell University Press, Ithaca-New York-London 2003, p. 242.

⁸² Cfr. M. Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen, 1914-1944*, a cura di I. Jens, Olten, Freiburg im Breisgau 1967.

⁸³ M. Kommerell, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Bondi, Berlin 1928.

⁸⁴ K. Hildebrandt, *Hölderlin: Philosophie und Dichtung*, Kohlhammer, Stuttgart 1939.

⁸⁵ Nella dedica a «Norbert von Hellingrath, caduto il 14 dicembre 1916», il nome di Hellingrath è messo in maiuscolo e occupa tanto spazio quanto il titolo della conferenza; cfr. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1951, p. 33; ripreso in GA 4 [trad. it. *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2007, p. 39].

⁸⁶ «L'esplicitazione originaria della strofa (IX de *Il Reno*) deve quindi essere tenuta libera (*freigehalten*) dal riferimento a Rousseau»; GA 39, p. 278 [trad. it. *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005, p. 294].

⁸⁷ «den Anfang einer Anderen Geschichte mit dem Kampf um die Entscheidung über Ankunft oder Flucht des Gottes»; *ivi*, p. 1 [trad. it. *ivi*, p. 1, modificata: nella traduzione italiana l'espressione *den Anfang einer Anderen Geschichte* viene resa come «il principio di un'altra destinazione», rendendo l'intera

frase molto meno chiara; nel volume la parola tedesca «storia» (*Geschichte*) viene sempre curiosamente resa con «destinazione», analogamente a molti altri casi come quello esemplare del termine *Dichter* che viene reso come «dettatore» anziché come «poeta», oppure *Vaterland* che viene reso come «landa paterna» anziché «patria». Questa traduzione, al pari di quella della GA 36/37 (cfr. nota 2 e nota 14), mostra come anche in Italia si verifichi il fenomeno evidenziato dall'Autore per la Francia, cioè quello dell'uso di metafore o di neologismi nelle traduzioni anche quando Heidegger usa termini correnti.

⁸⁸ «Das sind jene Dichter, die in ihrem Sagen das künftige Seyn eines Volkes in seiner Geschichte voraussprechen»; *ivi*, p. 146 [trad. it. *ivi*, p. 151, modificata].

⁸⁹ «Geschichte aber ist immer einzige Geschichte je dieses Volkes, hier des Volkes dieses Dichters, die Geschichte Germaniens»; *ivi*, p. 288 [trad. it. *ivi*, p. 304, modificata].

⁹⁰ *Ivi*, p. 49 [trad. it. cit., pp. 54-55].

⁹¹ «Wer wir sind, wissen wir nicht, solange wir nicht unsere Zeit wissen. Unsere Zeit ist aber die des Volkes zwischen den Völkern»; *ivi*, p. 56 [trad. it. *ivi*, p. 62].

⁹² «Das 'Vaterland' ist das Seyn selbst»; *ivi*, p. 121 [trad. it. *ivi*, p. 128, modificata].

⁹³ «ins Wort gehüllt, das so enthüllte Seyn in die Wahrheit des Volkes [...] hineinzustellen»; *ivi*, p. 173 [trad. it. *ivi*, p. 183, modificata].

⁹⁴ «Wir müssen lernen, dieses wesentliche deutsche Wort als Nennung eines wesentlichen Seyns in seinem wahren deutschen Gehalt wesentlich zu gebrauchen, und das heißt auch: selten»; *ibidem* [trad. it. *ivi*, p. 184, modificata].

⁹⁵ «Dieses unser Sein ist aber nicht das eines vereinzelteten Subjekts, sondern [...] geschichtliches Miteinandersein als Sein in einer Welt»; *ivi*, p. 174 [trad. it. *ivi*, p. 185, modificata].

⁹⁶ «Daß solches Sein des Menschen je das meine ist, bedeutet nicht, dieses Sein werde 'subjektiviert', auf den

abgelösten Einzelnen beschränkt und von ihm aus bestimmt»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*, modificata].

⁹⁷ «Weil Hölderlin dieses Verborgene und Schwere ist, Dichter des Dichters als Dichter des Deutschen, deshalb ist er noch nicht die Macht in der Geschichte unseres Volkes geworden»; *ivi*, p. 214) [trad. it. *ivi*, p. 226, modificata].

⁹⁸ «Hierbei mitzuhalten ist 'Politik' im höchsten und eigentlichen Sinne»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 210 [trad. it. *ivi*, p. 222].

¹⁰⁰ «So spricht man auch heute auf den Kanzeln von Christus als dem Führer, was nicht nur Unwahrheit, sondern was noch schlimmer ist, Christus gegenüber eine Blasphemie»; *ibidem* [cfr. trad. it. *ibidem*].

¹⁰¹ «Goering considera blasfema nei confronti di Hitler l'esclamazione frequente negli ambienti cattolici tedeschi: 'Viva il nostro *Führer* celeste Gesù-Cristo!'; M. Hermant, *Hitlérisme et humanisme*, conferenza tenuta presso l'École des Sciences Politiques il 24 gennaio e il 4 febbraio 1936, Brodard et Taupin, Coulommiers-Paris 1936, p. 22.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ «Der wahre und je einzige Führer weist in seinem Seyn allerdings in den Bereich der Halbgötter. Führersein ist ein Schicksal und daher endliches Seyn»; GA 39, p. 210 [trad. it. cit., p. 222, modificata].

¹⁰⁴ Rosenberg scrive infatti che «la figura è sempre plasticamente limitata»; A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen. Gestaltungskämpfe unserer Zeit*, Hoheneichen, München 1935, 3 voll.: 1. *Das Ringen der Werte* [trad. it. *Il mito del XX secolo. La lotta per i valori*, Edizioni del Basilisco, Genova 1981], 2. *Wesen der germanischen Kunst*, 3. *Das kommende Reich*; la presente citazione è tratta dal vol. 3, p. 529. Questo punto è messo in evidenza da Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le Mythe nazi*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1991, p. 56 [trad. it. *Il mito*

nazi, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992, p. 48].

¹⁰⁵ Cfr. GA 39, pp. 274-275 [trad. it. cit., p. 290].

¹⁰⁶ Cfr. cap. 3 qui.

¹⁰⁷ A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* cit., vol. 3, *Das kommende Reich*, p. 529.

¹⁰⁸ Cfr. la lettera di Heidegger a Oskar Stäbel, *Reichsführer der Deutschen Studentenschaft*, del 6 febbraio 1934, in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 205-206.

¹⁰⁹ «Als Katholik müssen Sie wissen, daß man die Wahrheit sagen muß»; M. Heidegger cit. in *Ein Gespräch mit Max Müller*, in B. Martin, G. Schramm, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik* cit., p. 103.

¹¹⁰ Cfr. su questo punto l'articolo di J.-L. Évard, *La croix gammée chez les poètes*, in M. Cluet, *La Fascination de l'Inde en Allemagne 1800-1933*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2004, p. 310.

¹¹¹ «Die Angel, in der sich gleichsam die ganze Dichtung dreht, haben wir im Beginn der Strophe X in den ersten vier Versen zu suchen»; GA 39, p. 163 [cfr. trad. it. cit., p. 173, modificata: in questi passaggi della traduzione italiana, come nel resto del volume, i termini tedeschi *Dichtung* e *Gedicht* vengono tradotti con «dettatura» o «dettato» anziché «poesia» o «poema»; cfr. nota 87].

¹¹² «Mit diesem Wort treffen wir auf die Angel, in der sich das ganze Gedicht dreht»; *ivi*, p. 225 [trad. it. *ivi*, p. 238, modificata].

¹¹³ *Ivi*, p. 226 [cfr. trad. it. *ivi*, p. 239].

¹¹⁴ *Ibidem* [trad. it. *ibidem*, modificata].

¹¹⁵ [Il termine *Lichtstrahl*, letteralmente «raggio/fascio di luce», si collega in Heidegger all'utilizzo del sostantivo *Lichtung* e del verbo *lichten*, con l'accezione di un'apertura di «senso», di una «caratteristica del darsi dell'essere»; quanto all'etimologia dei termini, Franco Volpi specifica che «Heidegger ha sottolineato che *Lichtung* viene dal verbo *lichten*: 'diradare' [...].

Esso non avrebbe dunque a che vedere con *Licht*: 'luce'. [...] Nondimeno sussiste la possibilità di una connessione oggettiva tra i due termini. La luce può cadere infatti nella radura, nel suo spazio aperto, e lasciarvi avvenire il gioco di chiaro e scuro»; cfr. F. Volpi, *Glossario*, in *Nietzsche*, a cura di Id., Adelphi, Milano 2005, pp. 1008-1009. In lingua francese tale connessione viene rappresentata nell'espressione *trait de lumière*, quale «rivelazione» che mantiene il riferimento al termine «luce» (*lumière*), che però in lingua italiana viene perduto. Abbiamo quindi scelto di tradurre *Lichtstrahl* direttamente dal tedesco come «raggio di luce», ma sottolineiamo che esso va inteso in Heidegger con riferimento a un'entità trascendente. Così infatti egli spiega: «la nascita è solo una potenza dell'origine; l'altra è il raggio di luce, non una luminosità qualsiasi, bensì il fulmine – il Dio, lo sguardo essenziale del grande Volere per il divenire della forma»; «Aber dies ist nur eine Macht des Ursprung; die andere ist der Lichtstrahl, nicht eine beliebige Helle, sondern der Blitz – der Gott, der Wesensblick des großen Wollens der Gestaltwerdung»; cfr. GA 39, p. 248; trad. it. cit., p. 262, modificata].

¹¹⁶ «Der Lichtstrahl ist der Blitz»; *ivi*, p. 242 [trad. it. *ivi*, p. 257].

¹¹⁷ *Ivi*, p. 245 [trad. it. *ivi*, p. 260]. La figura della croce è meno visibile nello schema dell'edizione francese, che non è identico a quello dell'edizione tedesca; cfr. *Les Hymnes de Hölderlin: "La Germanie" et "Le Rhin"*, a cura di J. Hervier, F. Fédier, Gallimard, Paris 1988, p. 226 [Anche nell'edizione italiana la figura della croce è meno evidente, in quanto allungata orizzontalmente rispetto all'originale e quindi non più 'quadrata', bensì rettangolare].

¹¹⁸ Su questo punto cfr. W. Daim, *Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Von den religiösen Verirrungen eines Sektierers zum Rassenwahn des Diktators*, Isar, München 1958, p. 78.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Cfr. O. Becker, *Transzendenz und Paratranszendenz*, in *Travaux du IXe congrès international de philosophie. Congrès Descartes*, vol. VIII, *Analyse réflexive et transcendance*, Hermann, Paris 1937, pp. 97-104. Su Oskar Becker e Heidegger, cfr. par. 9.4.

¹²¹ Cfr. cap. 9.

¹²² Cfr. GA 39, pp. 242-248 [trad. it. cit., pp. 256-263].

¹²³ «Daß Hölderlins Gedichte esoterisch sind, ist mir klar [...] Sie haben aber als Ausleger Hölderlins Esoterik nicht in die öffentliche Sprache übersetzt [...] sondern in eine neue Esoterik»; M. Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen* cit., p. 396.

¹²⁴ [Cfr. M. Heidegger, *Die Sprache* (1950-51), in Id., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959 (ripreso in GA 12); trad. it. *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973].

¹²⁵ GA 39, p. 205 [trad. it. cit., p. 217, modificata].

¹²⁶ «Der Name Heraklit ist nicht der Titel für eine längst verflossene Philosophie der Griechen. Er ist ebensowenig die Formel für das Denken einer Allerweltsmenschheit an sich. Wohl aber ist es der Name einer Urmacht des abendländisch-germanischen geschichtlichen Daseins, und zwar in ihrer ersten Auseinandersetzung mit dem Asiatischen»; *ivi*, p. 134 [trad. it. *ivi*, p. 139, modificata].

¹²⁷ «des alten nordischen Denkers aus frühgriechischer Zeit», citato da K. Löwith in *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, J.B. Metzlersche und Carl Ernst Poeschel, Stuttgart 1986, p. 52 [trad. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 80].

¹²⁸ Sul «superamento» del destino «Asiatico» cfr. GA 39, p. 173 [trad. it. cit., p. 184] e K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland* cit., p. 52 [trad. it. cit., p. 80].

¹²⁹ «Die wahre geschichtliche Freiheit der Völker Europas aber ist die *Voraussetzung* dafür, daß das Abendland noch einmal geistiggeschichtlich *zu sich selbst* kommt und sein

Schicksal in der großen Entscheidung der Erde gegen das *Asiatische* sicher stellt»; GA 16, p. 333 [trad. it. cit. p. 302, modificata]. Cfr. anche GA 36/37, p. 92.

¹³⁰ Questo rifiuto di Heidegger di identificare lo Stato hitleriano con «un'opera d'arte» è importante. Esso mostra che l'interpretazione dello Stato nazista come «opera d'arte totale» da parte del regista Hans Jürgen Syberberg nel film *Hitler un film d'Allemagne* (coll. «Change», Seghers/Laffont, Paris 1978) – ripresa da Philippe Lacoue-Labarthe in ciò che egli chiama «nazional-estetismo» (*La fiction du politique*, Bourgois, Paris 1987, cap. VII [trad. it. *La finzione del politico: Heidegger, l'arte e la politica*, Il Melangolo, Genova 1991, cap. VII, pp. 79-96]) –, non è all'altezza della concezione di Heidegger, ben più tagliente e brutale, che rinvia con chiarezza, fin dal 1934, al dominio del Reich hitleriano sui popoli europei, e alla guerra totale che necessariamente comporterà la «decisione» contro l'Asiatico.

¹³¹ «Diese wahre geschichtliche Freiheit [...] bedarf nicht der organisierten Scheingemeinschaft einer 'Liga der Nationen'. Die Befreiung eines Volkes zu sich selbst aber geschieht durch den Staat. Der Staat nicht als Apparat, nicht als Kunstwerk, nicht als Beschränkung der Freiheit – sondern als Entschränkung zur inneren Freiheit aller wesentlichen Mächte des Volkes gemäß dem Gesetz ihrer inneren Rangordnung»; GA 16, p. 333 [trad. it. cit., pp. 301-302].

¹³² «so gipfelt der Auftrag und die Kunde des Adlers»; GA 39, p. 289 [trad. it. cit., p. 306].

¹³³ Il distintivo dell'NSDAP non è mai mancante all'occhiello di Heidegger, come è attestato da una foto spesso riprodotta del rettore-*Führer* e dalla testimonianza di Löwith su Heidegger a Roma nel 1936.

¹³⁴ «Da offenbart die Richtungsgestalt des Stromes etwas Entscheidendes. Die Richtung, anfänglich nach Ostenweisend, wird plötzlich [...] umgebrochen in die Richtung nach Norden

auf das deutsche Land zu»; GA 39, p. 204 [trad. it. cit., p. 216].

¹³⁵ «Seele aber bedeutet Rasse von innen gesehen»; A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* cit., vol. 1, *Das Ringen der Werte*, p. 2 [trad. it. cit., p. 31]; citato in C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, Fink, München 20022, p. 207.

¹³⁶ «einem großen Strom der deutsch-nordischen Wiedergeburt»; A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* cit., vol. 3, *Das kommende Reich*, p. 459; citato in C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus* cit., p. 205.

¹³⁷ Cfr. GA 39, pp. 250 sgg. [trad. it. cit., pp. 264 sgg.].

¹³⁸ Circa la vera natura di questa «lotta», cfr. cap. 6.

¹³⁹ «dieser sich überkreuzenden Gegenstrebigkeit»; GA 39, pp. 245, 248 [trad. it. cit., pp. 260, 262].

Capitolo quinto

L'hitlerismo di Heidegger nei seminari *Sull'essenza e i concetti di natura, storia e Stato*

Affrontiamo ora il testo centrale, quello in cui si vede nel modo più diretto il totale allineamento dell'insegnamento di Heidegger al principio stesso dell'hitlerismo, cioè la venerazione del *Führer* e l'apologia della relazione di dominio radicale istituita dal nazismo tra il *Führer* e il suo popolo nello Stato hitleriano, o *Führerstaat*. Durante l'inverno 1933-34, e quindi nel periodo in cui concentra nelle sue mani il potere politico universitario di rettore-*Führer*, Heidegger, contemporaneamente al corso *L'essenza della verità*, tiene un seminario che originariamente doveva avere come oggetto la scienza della logica di Fichte, ma che alla fine s'intitolerà *Sull'essenza e i concetti di natura, storia e Stato*¹. Un seminario che è generalmente passato sotto silenzio e la cui pubblicazione non è prevista nel programma editoriale dell'opera detta 'integrale'. A tale proposito si deve notare che, mentre i corsi degli anni 1923-44 sono stati classificati in ordine cronologico, non altrettanto è stato programmato per i seminari: di questi è prevista solo una pubblicazione selettiva e parziale, senza alcuna giustificazione della scelta effettuata né indicazione di quelli esclusi. È per questo che la *Gesamtausgabe* non merita il suo nome.

Eppure Heidegger sembra aver riconosciuto a questo seminario un'importanza particolare, al punto di citarlo nel 1945 all'inizio del saggio giustificativo del proprio dottorato², dove ne parla nei termini di «un seminario molto frequentato su 'popolo e scienza'», che completava il suo corso dello stesso semestre

invernale 1933-34 sull'allegoria platonica della caverna intitolato *L'essenza della verità*, ripresa a sua volta di un altro corso tenuto due anni prima³. Come quasi tutte le frasi di quel testo giustificativo, tale indicazione comporta una serie di occultamenti, per non dire falsificazioni. Infatti non solo Heidegger non dice nulla del contenuto apertamente politico del seminario, ma ne modifica radicalmente il titolo sopprimendo in particolare qualsiasi riferimento al suo concetto centrale: lo Stato. Inoltre presenta il suo corso *L'essenza della verità* come la semplice ripetizione di uno precedente, mentre noi oggi, confrontandoli, possiamo valutare la trasformazione radicale nel 1933-34 del corso tenuto nel 1931-32⁴.

Tornando al seminario, solo da poco tempo è possibile farsi un'idea parziale del suo contenuto, a partire da una sintesi in lingua inglese delle ultime tre sessioni⁵ e dall'edizione tedesca di una parte del resoconto della settima sessione⁶. Inoltre, grazie alla cortesia di diversi ricercatori, abbiamo avuto accesso a trascrizioni più estese del manoscritto conservato a Marbach, che ci hanno consentito uno studio più completo delle ultime cinque sessioni, dedicate allo Stato in rapporto al popolo e al *Führer*. Dunque questo seminario di Heidegger si presenta esplicitamente come un corso di «educazione politica» hitleriana, ed è un seminario fondamentale per ristabilire la verità storica a fronte del revisionismo degli eredi e dei principali responsabili dell'edizione detta 'integrale', che si sforzano di negare qualsiasi relazione sostanziale tra l'insegnamento di Heidegger e il nazionalsocialismo. Le analisi che proponiamo e le citazioni che pubblichiamo a sostegno delle nostre dimostrazioni sono quindi indirizzate a servire il diritto alla verità storica, che il pubblico può legittimamente esigere dopo più di settant'anni dallo svolgimento del seminario.

Si tratta di un insegnamento il cui resoconto, affidato a uno studente diverso per ciascuna sessione, è depositato in un registro di seminario (*Seminarbuch*) successivamente rivisto e a

volte annotato da Heidegger. Il seminario comprende nove sessioni di due ore, la prima tenuta il 3 novembre 1933 e l'ultima il 23 febbraio 1934. La quinta, che si svolge venerdì 12 gennaio 1934, è di transizione: dopo il consueto richiamo al contenuto della sessione precedente, dov'era in questione il rapporto tra spazio e tempo secondo Kant e secondo Newton, Heidegger avvia una trattazione piuttosto lunga sul tempo in rapporto alla storia. Il punto è quello di comprendere il tempo della storia nel senso di «*nostro passato*», pertanto «noi non abbiamo inteso il tempo come una cornice, bensì come la costituzione fondamentale e autentica dell'uomo»⁷. Il tempo appare come l'essere dell'uomo, esso stesso inteso come esistenza storica, il che conduce Heidegger a interrogarsi direttamente sulla «natura dello Stato».

Questa scorciatoia è densa di significato: per mezzo della deviazione della storia, è allo Stato che il tempo viene rapportato. Tant'è che i termini impiegati a proposito del tempo, «essere» e «costituzione fondamentale», li ritroveremo nel seguito del seminario, usati però questa volta per qualificare lo Stato: tramite la 'filosofia', in realtà Heidegger introduce tutt'altra cosa nel suo insegnamento. Infatti la prosecuzione del seminario non riguarderà che lo Stato – non uno Stato qualsiasi ma, secondo il termine adottato nell'ultima sessione, il *Führerstaat*, cioè lo Stato del *Führer*, lo Stato hitleriano.

5.1 Lo Stato, il popolo e la razza

La fine della quinta sessione e la sesta hanno per oggetto le tre nozioni sulle quali Heidegger va a fondare ciò che chiamerà, nella settima sessione, il suo corso di «educazione politica»: le nozioni di Stato, di «politico» e di popolo. Al cuore di queste tre nozioni c'è, esplicitamente assunta, la concezione nazista del popolo come «unità di sangue e stirpe» e come «razza» (*Rasse*).

Per quanto concerne lo Stato, dopo aver domandato se può esserci una storia senza che ci sia Stato, Heidegger sostiene che porre domande sullo Stato è porre domande su «noi stessi»⁸. Non si tratta di interrogarsi sulla finalità dello Stato o sulla sua origine: lo Stato non è un campo della storia, bensì deve essere colto originariamente (*primitiv*) nella sua essenza come «una modalità dell'essere in cui l'uomo è»⁹. Lo Stato è dunque rapportato all'essere stesso. Tale ontologizzazione dello Stato conduce Heidegger alla domanda su quale ente corrisponda a questo essere, alla quale risponde: «il popolo»¹⁰. Questa risposta è ancora in forma interrogativa perché rimane ancora da sapere che cosa si deve intendere con «popolo», in quanto, dice, «anche sotto la Rivoluzione francese si rispondeva: il popolo»¹¹. Non c'è bisogno di essere più espliciti: nel contesto politico dell'epoca qualsiasi allusione alla Rivoluzione francese agisce come spauracchio assoluto. La questione è quindi quella di assumere un concetto di popolo che non debba nulla all'uso proprio della Rivoluzione francese, di interrogarsi sul popolo considerato nella sua essenza in vista di una risposta che non è possibile, secondo Heidegger, se non «sulla base di una decisione per uno Stato». Infatti, «la determinazione di popolo dipende da come esso è nel suo Stato»¹².

Questa circolarità nel rinvio reciproco del popolo allo Stato e dello Stato al popolo non fa che esprimere la concezione nazista dello Stato, in cui questo non costituisce l'espressione, la rappresentazione o la delega della volontà e della sovranità del popolo, bensì non vuole esser altro che il popolo stesso preso nella sua «essenza» ossia, in realtà, nella sua unità razziale, come Heidegger stesso esplicita. Egli prosegue in questi termini:

Avevamo innanzitutto stabilito formalmente che il popolo è quell'ente che è secondo la maniera dello Stato – che è lo Stato o che può esserlo. E, formalmente, ci siamo interrogati oltre. Qual è il conio (*Prägung*) e la forma (*Gestalt*) che il popolo si dà nello Stato, che lo Stato dà al popolo? [...] Quella dell'ordine?

Formulata in tal modo è troppo generale, poiché io posso mettere in ordine qualunque cosa, pietre, libri, eccetera. Ciò che incontra la cosa è invece un ordine nel senso di dominio (*Herrschaft*), di rango, di guida (*Führung*) e di seguito (*Gefolgschaft*)¹³.

La terminologia di Heidegger è identica a quella del suo discorso dello stesso periodo *Lo studente tedesco come lavoratore*: il conio (*Prägung*) è un termine che abbiamo mostrato essere centrale anche nella dottrina razziale di Clauß e di Rothacker; la forma o figura (*Gestalt*) e il dominio (*Herrschaft*) ricordano palesemente il sottotitolo de *Il lavoratore* di Jünger: *Dominio e forma (Herrschaft und Gestalt)*. Quanto a ciò che è in causa sotto il nome di Stato, è il *Führerprinzip* dell'hitlerismo, vale a dire la relazione *Führung-Gefolgschaft*, qui introdotta, che sarà al centro degli ulteriori sviluppi della settima sessione sul «politico» e lo Stato. Non si tratta solo di caratterizzare lo Stato come organismo, e nemmeno come ordine se il termine è preso in senso troppo generale, ma di introdurre alla relazione precisa tra il *Führer* e il suo «seguito» che, nell'hitlerismo, struttura concretamente le relazioni di potere. Si può allora parlare di un ordine in seno al quale si ripartiscono le distinzioni di rango e i rapporti di dominio. La questione è quindi: «Chi deve dirigere?»¹⁴.

La sesta sessione, dopo il richiamo a quella precedente, procede a una esplicitazione del *politico*. Heidegger ricorda che il termine deriva dal greco *polis* che designa la comunità della città da cui proviene «ogni essere politico». Egli allora reinterpreta la definizione aristotelica di uomo come *zoon politikon*: ciò non vuol dire che l'uomo sarebbe, secondo una possibile traduzione latina, un *animale sociale*, ma che «l'esser-uomo significa: portare in sé la possibilità e la necessità di forgiare e compiere il suo proprio essere e quello della comunità in una comunità»¹⁵. Ciò che affascina Heidegger è il rapporto dell'uomo alla *Gemeinschaft*, la sua capacità di dar forma

(*gestalten*) a una comunità e di creare una *polis*, uno Stato. Lo Stato non è dunque una condizione della politica: lo Stato è possibile solo se si fonda sull'essere «politico» dell'uomo, laddove Heidegger non intende la volontà individuale dell'uomo bensì la potenza della comunità che tutto ingloba. Questa concezione totalizzante, per non dire totalitaria, della comunità politica è il fondamento di tutta la sua dottrina. Heidegger nega dunque qualsiasi visione della politica come di un ambito limitato che affianca la vita privata, l'economia, la tecnica e via dicendo. Per lui tale concezione conduce a una degradazione del «politico», assimilato al politicante che sa servirsi dei «colpi bassi del parlamentarismo» (*parlamentarischen Kniffen*). Avremmo preferito che le sue critiche avessero riguardato piuttosto il 'colpo basso' omicida del totalitarismo, lo *Schlag*, ma quando egli usa questo termine è invece per fare l'apologia di quella violenza, e per legittimarla inscrivendola nell'essere stesso.

Nel seminario Heidegger non si limita a ricusare la democrazia parlamentare, ma abbraccia la totalità dei tempi moderni in un movimento di declino che fa iniziare con il Rinascimento, quando l'individuo è stato assunto come fine:

Questo sviluppo è iniziato nel Rinascimento, quando l'individuo in quanto persona fu eretto a scopo di ogni essere, il grande uomo secondo i due ideali dell'*homo universalis* e dello specialista. Fu questa nuova volontà di dispiegamento della personalità che generò quella trasformazione totale per la quale da quel momento tutto doveva essere solo in funzione della grande individualità. Tutto, e quindi anche la politica, viene ora spostato in una sfera all'interno della quale l'uomo ha la possibilità e la volontà di vivere a modo suo. Così, la politica, l'arte, la scienza e gli altri campi si abbassano in ambiti che competono alla volontà individuale di sviluppo, e ciò in maniera tanto più spinta quanto più esse, attraverso potenti prestazioni, si ritrovano ampliate e di conseguenza appunto specializzate.

Ma nei tempi che sono seguiti sino a oggi, si è lasciato che tutti i campi della cultura si separassero gli uni dagli altri sempre di più, fino a perdersi di vista; e la pericolosità di questo affaccendarsi è apparsa con una chiarezza elementare nella rovina del nostro Stato. Ecco perché abbiamo riconosciuto come compito urgente della nostra epoca far fronte a questo pericolo, tentando di ridare alla *politica* il rango che le spetta, insegnando di nuovo a vederla come il carattere fondamentale dell'uomo filosofante nella storia, e come questo essere nel quale lo *Stato* si dispiega, così che essa possa essere veramente chiamata il modo di essere di un popolo¹⁶.

In questa ricapitolazione negativa dei tempi moderni – che ci ricorda la citazione del conte Yorck sull'uomo del Rinascimento «pronto per essere sotterrato», ripresa da Heidegger in *Essere e tempo* – ritroviamo la base invariante della posizione di Heidegger, cioè il rigetto di ogni considerazione del valore individuale dell'uomo, quale si esprime tanto nella nozione umanista dell'uomo universale quanto nella valorizzazione del fiorire dell'individuo e della specializzazione delle individualità nelle società moderne. Per lui, una cultura che ricerca lo sviluppo individuale invece di obbedire al culto esclusivo dell'unità della comunità conduce a una specializzazione eccessiva e alla rovina dello Stato. Heidegger si ricollega così alla riconsiderazione nazionalsocialista del liberalismo del XIX secolo e della Repubblica di Weimar: l'autonomia delle sfere di attività è considerata come ciò che conduce alla costituzione di «poteri indiretti» (partiti politici, sindacati, associazioni) che oppongono la libertà individuale allo Stato e sono percepiti come una minaccia per la sua unità e la sua autorità¹⁷. In reazione a tale «dissoluzione», la politica non è più considerata da Heidegger come un'attività umana tra le altre, ma come «il carattere fondamentale dell'uomo filosofante nella storia».

In realtà, la politica identificata con l'«essere nel quale si

dispiega lo Stato» è fondata su tutt'altra cosa che il pensiero umano e il libero arbitrio, sicché il suo legame con la filosofia è davvero problematico. Il seguito mostra infatti che per Heidegger – che in ciò non fa che riprendere la posizione dei nazionalsocialisti – il «modo di essere del popolo» con il quale egli identifica la politica non esprime in realtà che l'unità del sangue e della razza.

Il popolo è considerato come «l'ente dello Stato, la sua sostanza, la base che lo sostiene»¹⁸. Annunciando il procedimento ripreso nel corso del semestre estivo 1934, Heidegger passa in rassegna diversi modi di dire in cui si usa la parola «popolo». Questa volta si tratta di caratterizzare il popolo nel suo rapporto con lo Stato e, a questo scopo, Heidegger privilegia tre espressioni. Innanzitutto c'è il censimento della popolazione (*Volkszählung*) che, egli precisa, «riunisce i membri statuali di *uno* Stato». In questa espressione «viene messa in primo piano, in quanto frontiera e definizione del popolo, la caratteristica dell'appartenenza allo Stato». Resta da definire ciò che costituisce questa appartenenza. In effetti, fino a quel momento, si girava e rigirava in un circolo: da un lato il popolo era concepito come il fondamento sostanziale che conduce e sostiene lo Stato, dall'altro esso era determinato secondo la sua appartenenza a *uno* Stato. Alla fine della sesta sessione Heidegger rivela ciò attorno a cui ruotava il suo discorso: l'unità del sangue e della razza, senza la quale per lui non si potrebbe pensare l'unità del popolo. Egli si basa questa volta su una nozione già incontrata nei suoi discorsi del 1933: la «salute del popolo» (*Volksgesundheit*). Nella conclusione di questa sesta sessione si legge:

Ma strettamente imparentata a ciò è un'espressione come «salute del popolo», nella quale è più sentito il legame con l'unità di sangue e stirpe (*der Bluts- und Stammeseinheit*), della razza (*Rasse*)¹⁹.

Il proposito questa volta è del tutto esplicito. L'unità del

popolo è innanzitutto un'unità di sangue e di «stirpe», rapportata alla razza. Questo è il concetto *völkisch* di popolo, che Heidegger fa dichiaratamente suo. È ormai indiscutibile che per lui, come per tutti gli autori dell'epoca che lo usano, questo concetto *völkisch* sia un concetto razziale, quali che siano le discussioni sulla maniera più appropriata di tradurre questo termine. E si sono viste, nel suo discorso all'Istituto di anatomia patologica di Friburgo, le sinistre conseguenze della concezione razzista della «salute del popolo», che Heidegger ha fatto propria al punto di giustificare la più radicale eugenetica²⁰. Con la conclusione della sesta sessione tocchiamo quindi il fondo più intimamente nazista dell'insegnamento di Heidegger – che di solito si nasconde dietro appellativi apparentemente più filosofici come i termini «essenza» o «modo di essere» –, ovvero ciò che bisogna ben chiamare il fondo razziale della sua concezione del popolo. Egli prosegue in questi termini:

Ma l'uso più esteso che facciamo del [termine] popolo, è quando per esempio parliamo di «popolo in armi»: poiché noi non intendiamo con ciò solo coloro che ricevono l'avviso di arruolamento, e intendiamo anche qualcosa di diverso dalla nuda somma di quanti appartengono allo Stato, anzi intendiamo qualcosa che rappresenta un legame ancor più forte della comunità di stirpe e di razza: ossia la nazione, e questo significa un modo di essere avvenuto sotto un destino comune e forgiato all'interno di *uno* Stato²¹.

Se il modo di essere della nazione, nell'unità di *uno* Stato, costituisce un legame ancora più forte del solo legame del sangue e della razza, è evidente che, per Heidegger, questo modo di essere continua a includere la supposta unità di sangue e razza e a basarsi su di essa. Dunque, dopo la lettura di questo seminario non è più possibile affermare che Heidegger non sarebbe stato razzista.

Inoltre il modo in cui egli, partito dal popolo concepito come razza, conclude sullo Stato e sulla nazione, non può che

ricordare all'uditore dell'epoca uno dei passaggi più tristemente celebri del *Mein Kampf*: il capitolo 11 della prima parte, intitolato *Volk und Rasse*, nel quale Hitler conclude sulla Nazione tedesca e lo Stato. L'autore del *Mein Kampf* contrappone lo Stato organico *völkisch* allo Stato come meccanismo, una distinzione che dopo di lui diventerà un luogo comune del nazismo e che sarà ripresa tanto nello *Stato totale* di Ernst Forsthoff che dal giurista nazista discepolo di Heidegger, Erik Wolf, o da Heidegger stesso, nel suo seminario su Hegel e lo Stato²². Hitler parla infatti di:

creare la base granitica sulla quale potrà un giorno elevarsi uno Stato che non rappresenti un meccanismo estraneo al nostro popolo [...], ma un organismo *völkisch*: uno Stato germanico della Nazione tedesca²³.

La concezione della nazione espressa nel seminario di Heidegger è appunto la stessa che troviamo nel *Mein Kampf*.

5.2 L'educazione politica della nobiltà del III Reich

A partire dalla settima sessione, che si tiene il 2 febbraio 1934, il seminario di 'filosofia' dell'inverno 1933-34 si rivela in realtà e in maniera del tutto esplicita un corso di «educazione politica» (*politische Erziehung*), secondo l'espressione allora ufficializzata dai nazisti e che Heidegger non esita a far sua all'inizio della sessione. In che cosa consiste tale «educazione politica»? Heidegger intende dare alla concezione hitleriana dello Stato e del dominio del *Führer* una legittimazione 'filosofica'. Così, questa «educazione politica» alla maniera heideggeriana, questa introduzione degli studenti avanzati ai fondamenti stessi del nazismo e dell'hitlerismo con la triade del popolo, dello Stato e del *Führer*, è nello stesso tempo un tentativo per introdurre il nazismo nella filosofia e pervertirla radicalmente. La lezione inizia così:

Il politico, come possibilità fondamentale e modo d'essere distintivo dell'uomo, è – come dicevamo – il fondamento sul quale lo Stato è. L'essere dello Stato è ancorato nell'essere politico degli uomini che, in quanto popolo, portano questo Stato, si decidono per esso. A questa decisione politica, cioè storicamente destinale, è necessaria la chiarificazione del legame originario di essenza tra popolo e Stato. Per ogni uomo è necessario un comprendere e un sapere dell'essenza dello Stato e del popolo. Questo sapere, i concetti e le conoscenze appartengono all'educazione politica, ossia all'introduzione (*Hineinführung*) nel nostro proprio essere politico²⁴.

Heidegger comincia ricordando una definizione di «politico» già formulata nella sessione precedente. Che esso sia considerato una possibilità e modalità distintiva dell'uomo può sembrare una posizione tradizionale riecheggiante la nota definizione di Aristotele, e probabilmente si troverebbero degli ermeneuti pronti ad affermare che tale concezione heideggeriana del «politico» deriva da Aristotele. In realtà, e come quanto segue dimostrerò, l'accento posto a più riprese in queste prime frasi sul fondamento, sull'essere e, più avanti, sull'essenza, trasforma radicalmente la prospettiva. Infatti, il pathos del fondamentale e dell'essenziale non è neutro in politica: è un procedimento di indottrinamento di cui i nazisti hanno abusato. Messo al servizio di una causa profondamente distruttrice, costituisce un'arma temibile e per sua «essenza» totalitaria nella misura in cui niente e nessuno gli sfugge. Di fatto, è respinta di colpo l'originaria distinzione politica tra spazio pubblico e spazio privato, tra libertà individuali e libertà collettive, in quanto il fondamento, l'essenza, l'essere stesso dell'uomo vengono qui mobilitati in modo che nessun uditore possa sottrarsi. Heidegger utilizza inoltre la retorica della «decisione», dell'*Entscheidung*, ma questa parola è usata in un senso che esclude qualsiasi deliberazione, qualsiasi uso ponderato del libero arbitrio individuale. Essa sta lì solo a

significare l'identificazione di tutto un popolo con il «destino storico» dell'evento attuale.

Il punto fondamentale è che l'«essere politico dell'uomo», per Heidegger come per tutti i nazionalsocialisti, ha consistenza solo come popolo, mai come individuo. L'unica realtà del politico così concepito è il legame che unisce il popolo allo Stato, esso stesso indissociabile dal vincolo che connette il popolo e lo Stato al *Führer*. Non c'è spazio né per un contratto né per un patto, tutt'al più, se pensiamo al 12 novembre 1933, per un plebiscito ratificante una situazione già stabilita. Heidegger procede così alla radicale ontologizzazione dello Stato: parla della «relazione originaria di essenza tra popolo e Stato». È la conoscenza di questi concetti che rende necessaria un'«educazione politica» definita come la loro «introduzione (*Hineinführung*) nel nostro proprio essere politico». Egli gioca come al solito con le parole, e va a dimostrare che questa *Hineinführung* ci rivela la necessità di un *Führer*. Prosegue infatti in questi termini:

ciò non vuol dire tuttavia che chiunque si appropri di questo sapere possa agire politicamente e sia autorizzato a farlo come uomo di Stato o *Führer*. Poiché l'origine di ogni agire e di ogni *Führung* politici non è nel sapere, ma nell'essere. Ogni *Führer* è *Führer*, deve essere *Führer* conformemente al conio del suo essere, e simultaneamente, nel vivo dispiegamento della sua propria essenza, egli comprende, pensa e mette in atto ciò che il popolo e lo Stato sono²⁵.

Così, l'educazione politica non sarebbe in grado di fare di noi dei capi: essere un capo, un *Führer*, non rientra nel campo di un sapere che possiamo acquisire, ma dall'essere stesso di colui che ci guida. Di nuovo, questa ontologizzazione dello statuto del *Führer* pone quest'ultimo al di là di qualsiasi messa in discussione. Come nei suoi discorsi del novembre 1933, Heidegger sottolinea i verbi – il *Führer* è..., deve essere... – per rendere accettabile l'affermazione tautologica di un *Führer* che è

Führer per mezzo del suo stesso essere. L'argomentazione di Heidegger è molto vicina a quella del ministro di Hitler, Walter Darré, che in *La nuova nobiltà di sangue e suolo* parla di distinguere coloro che, nella totalità del *Volkstum*, sono dei *Führer* nati (*geborene Führer*)²⁶.

Che cosa nascondono, nel seminario, le oscure formule «conio del suo essere» o «vivo dispiegamento della sua propria essenza» se non la sacralizzazione nel contempo ontologica e politica del *Führer*? Ricordiamo che un anno dopo, nel suo primo corso su Hölderlin, Heidegger affermerà che «il vero e unico *Führer*» indirizza al dominio o all'impero (*Bereich*) dei semidei²⁷. Il fatto che il *Führer* solo possa, in forza del suo proprio essere, capire e realizzare l'essere del popolo e dello Stato, presuppone tra lui e il popolo un «legame vivo» (*lebendige Verbundenheit*) – per riprendere l'espressione utilizzata nella conclusione finale di questo seminario – che non potrebbe quindi trarre sostanza se non da una presunta «unità di sangue» e «della razza» tra il *Führer* e il popolo tedesco, quale Heidegger aveva espressa per definire il popolo concludendo la sesta sessione. È ciò che aveva sostenuto Carl Schmitt l'anno precedente, nella quarta parte di *Stato, movimento, popolo*. Il giurista nazista parlava di omogeneità o identità razziale tra il *Führer* e il suo popolo impiegando il termine *Artgleichheit*, ben presto ripreso, come vedremo, dal giurista e 'filosofo' del diritto Erik Wolf: il discepolo più vicino a Heidegger durante il suo rettorato.

Di per sé Heidegger non ha bisogno di utilizzare un tale termine. Come mostreremo più avanti, egli riprende solo parzialmente il vocabolario di Schmitt. Una volta affermato che l'unità del popolo e della nazione comporta una dimensione razziale, l'ontologizzazione caratteristica del suo linguaggio gli è sufficiente. Può ora parlare della «relazione di essenza» che è presunta unire il popolo e lo Stato, e dell'identità di volontà che lega in uno stesso destino *Führung* e *Gefolgschaft*, la guida del

capo e l'obbedienza dei suoi fedeli seguaci. La connotazione razziale, indiscutibile nel contesto dell'epoca, delle espressioni impiegate da Heidegger in occasione della settima sessione – «destino *völkisch*», «ammaestramento» (*Zucht*) –, è sufficiente a confermare all'uditorio che egli si basa sui fondamenti stessi della concezione nazionalsocialista dello Stato e del suo *Führer*.

Un'educazione politica è tuttavia necessaria, poiché Heidegger intende inculcare nel suo pubblico di studenti avanzati lo spirito di «servizio» e di «sacrificio» che si presume unisca il *Führer* ai suoi sostenitori o fedeli. Egli non fa che riprendere, durante tutto lo svolgimento della sessione e soprattutto alla fine, ciò che costituisce il cuore della dottrina politica di Hitler, tanto nella seconda parte del *Mein Kampf* pubblicata nel 1927 quanto nell'opera *Führung und Gefolgschaft* pubblicata nel 1933: imporre un rapporto di dominio per l'uno e di subordinazione radicale per gli altri, tra Hitler e la totalità del popolo tedesco ma anche, in ciascun ordine specifico, tra il capo e il suo seguito, come qui, all'università, tra il rettore-*Führer* e la sua truppa di professori e studenti. La relazione non può dunque essere paritaria e l'educazione politica non vale che per la *Gefolgschaft*. Heidegger lo precisa in questi termini:

Un *Führer* non ha bisogno di essere educato politicamente, ma nel popolo una truppa di guardiani (*Hüterschar*) che contribuisce a sostenere la responsabilità dello Stato, deve esserlo. Perché qualsiasi Stato e qualsiasi sapere dello Stato crescono entro una tradizione politica. Dove manca questo suolo nutriente e rassicurante, anche la migliore idea di Stato non può mettere radici, non può crescere a partire dal grembo portante del popolo né dispiegarsi. Ottone il Grande fondò il suo Impero (*Reich*) sui principi spirituali, obbligandoli al servizio e al sapere politico e militare. E Federico il Grande educò la nobiltà prussiana a essere guardiana (*Hüter*) del suo Stato. Bismarck ha trascurato questo radicamento della sua idea dello Stato nel suolo solido e potente della nobiltà politica, e

quando il suo braccio protettore lasciò la presa, il Secondo impero affondò senza sostegno. Noi oggi non possiamo trascurare la fondazione di una tradizione politica e l'educazione di una nobiltà politica²⁸.

Si vede quanto l'educazione politica si faccia qui concreta. La posta in gioco è doppia: la trasmissione di una tradizione politica e la formazione di una nobiltà politica per il III Reich, che si faccia «guardiana» del nuovo impero. «Guardiano» [o «custode»] (*Hüter*) è un termine che all'epoca troviamo impiegato in un contesto razziale o politico: il teorico della razza e nazista Hans K. Günther aveva pubblicato nel 1928 un'apologia dell'eugenetica razziale sotto il titolo *Platone come guardiano della vita (Platon als Hüter des Lebens)*, e Carl Schmitt nel 1929 *Il custode della Costituzione (Der Hüter der Verfassung)*, con un'edizione ampliata nel 1931 in cui per la prima volta descrive la «svolta verso lo Stato totale» (*Wendung zum totalen Staat*)²⁹. Nel seminario di Heidegger, la formazione di questa tradizione politica guardiana del III Reich si basa sull'evocazione dei due Reich precedenti per meglio individuare il compito attuale di quello nuovo. Si tratta, attraverso la trasmissione di questa «tradizione politica» e la formazione di una nuova «nobiltà politica» – indirizzata a un uditorio di studenti avanzati di cui più di uno appartiene alle SA o proprio alle SS e segue i corsi in uniforme –, di richiamare il popolo al suo destino *völkisch*, un termine di cui abbiamo visto il significato razziale esplicitamente formulato da Heidegger nel suo corso del semestre estivo del 1934. Heidegger prosegue così:

Ognuno deve ora [...] cercare di raggiungere il sapere del popolo e dello Stato, e la sua propria responsabilità. Lo Stato poggia sulla nostra vigilanza, sulla nostra disponibilità e sulla nostra vita. Il nostro modo di essere forgia l'essere del nostro Stato. Così ogni popolo prende posizione verso lo Stato, e a nessun popolo manca l'impulso allo Stato. Il popolo che rifiuta lo Stato, che è senza Stato, è semplicemente un popolo che non

ha ancora trovato il raccoglimento nella sua essenza; gli manca ancora disponibilità e forza nell'impegno verso il suo destino *völkisch*³⁰.

5.3 Heidegger e Stadelmann: l'appropriazione nazista della storia tedesca

Che la storia tedesca sia ormai integrata nell'educazione politica del nazismo è un fatto ben illustrato non solo dal tenore del seminario, ma anche dalla stretta e privilegiata relazione tra Heidegger e lo storico Rudolf Stadelmann. Nella *Gefolgschaft* del rettore Heidegger, i suoi due principali luogotenenti, che peraltro gli resteranno fedeli fino alla fine, erano il giurista Erik Wolf e lo storico Stadelmann, il quale, dopo una tesi su Nicola Cusano e Giordano Bruno, era diventato curatore delle opere di Bismarck e suo storico. Nel 1933, Stadelmann è un giovane insegnante di storia all'Università di Friburgo e membro delle SA. Heidegger lo sceglie come direttore della stampa (*Presseleiter*) universitaria. Durante la festa del Solstizio della corporazione studentesca (*Sonnenwendfeuer der Studentenschaft*) che Heidegger ha istituito per la sera del sabato 24 giugno 1933 nello stadio dell'università, è a lui che affida il compito di pronunciare un discorso in memoria di Bismarck davanti agli studenti, prima di fare egli stesso, nella notte, di fronte a un fascio di fiamme, l'elogio della «rivoluzione tedesca». Riassunto nel "Giornale di Friburgo", il discorso di Stadelmann dà un'idea del pathos della cerimonia:

Il libero docente Dr. Stadelmann si fece allora avanti e pronunciò un discorso. In quel giorno, ovunque la gioventù si ritrovava davanti alle fiamme per festeggiare il solstizio. Parlò del senso del solstizio, degli anni prima della guerra, quando la gioventù tedesca celebrava la svolta sulle alture del Meißner³¹, delle giornate che hanno segnato il destino del popolo tedesco e

delle giornate dell'anno 1933, in cui una nuova generazione si teneva pronta per manifestare la sua volontà fedelmente tedesca. E [dichiarò che] in una simile ora bisognava commemorare in particolare quei costruttori del popolo che hanno realizzato grandi cose per esso. Uno di loro è il nostro passato cancelliere Bismarck, a cui l'omaggio era particolarmente dedicato. Lo spirito di Bismarck è quello della cavalleria, della moderazione di sé, e questo spirito deve imporsi alla gioventù universitaria. Bismarck deve essere colui che mostra la via alla nuova Germania. La gioventù che stava davanti alla pira in fiamme deve quindi aspirare a formare un popolo unito, deve prendere a cuore le parole di Bismarck: «Non avrei amici, se non avessi nemici». Lo spirito assoluto della cavalleria è riservato al forte. Il tratto fondamentale del carattere germanico si trova nella soddisfazione della sua propria esigenza. La nostra lotta deve impegnarsi per Dio, per la libertà, la patria, la gioventù, il popolo!³²

In questo discorso si vede che Bismarck, l'uomo del II Reich, è presentato alla gioventù studentesca come un precursore del III. Significativamente, Stadelmann prende da Bismarck una frase che avrebbe potuto essere scritta da Carl Schmitt: «Non avrei amici, se non avessi nemici»³³. L'unità della gioventù e del popolo tedesco si struttura così nel nazismo secondo l'opposizione amico/nemico che, vedremo, in Schmitt consiste principalmente in una discriminazione di ordine razziale.

Tramite lo «spirito di cavalleria» è qualcosa di molto più sordido che effettivamente passa, poiché questa invocazione alla «nuova Germania», questi appelli al «popolo unito» e questi discorsi alla gioventù universitaria davanti alle fiamme, sono indissociabili dai roghi di libri organizzati esattamente nello stesso periodo dalla *Deutsche Studentenschaft* (con la quale Stadelmann, come Heidegger, coltivava strette relazioni) e a Friburgo dalla Lega di combattimento per la cultura tedesca

(*Kampfbund für deutsche Kultur*). E abbiamo già mostrato come le fiamme davanti alle quali parlavano Stadelmann e poi Heidegger avevano il valore di un rogo simbolico di libri «non tedeschi», indipendentemente dal fatto che la pioggia abbia o meno permesso di bruciare materialmente dei libri³⁴.

Nell'ottobre 1933, quando il rettore Heidegger organizza il suo primo campo a Todtnauberg in cui, scelti con cura, si riuniscono alcuni membri nazisti delle università di Friburgo, Heidelberg e Kiel, è a Stadelmann che affida il compito di essere il *Führer* del gruppo di Friburgo. Uno degli obiettivi più espliciti di questi campi, nettamente sottolineato tanto nel programma d'annuncio stilato da Heidegger e ritrovato nel lascito Stadelmann di Coblenza³⁵, quanto nella corrispondenza allora scambiata tra Heidegger e Stadelmann, è di mettere alla prova e di rafforzare il legame tra *Führung* e *Gefolgschaft*. È così che, in un episodio tragicomico, Heidegger 'sacrifica' il suo fedele Stadelmann ordinandogli di lasciare il campo alla vigilia del giorno in cui doveva tenere un discorso. Gli rimprovererà in seguito, in una lettera dell'11 ottobre 1933, di essere rimasto al campo fino al mattino del giorno dopo³⁶. Stadelmann gli risponde con una lettera patetica ribadendo la propria «incondizionata» obbedienza e affermando di aver pienamente compreso che, circa «la rivoluzione [...] all'università, la sua meta è lo studente SA»³⁷.

Poco tempo dopo, è sempre a Stadelmann che il rettore Heidegger fa di nuovo appello, stavolta per aprire una serie di conferenze pubbliche, obbligatorie per tutti gli studenti, riguardanti *I compiti della vita spirituale nello Stato nazionalsocialista*. I titoli di diverse conferenze istituite da Heidegger mostrano l'obiettivo perseguito: introdurre all'Università di Friburgo un insegnamento obbligatorio della dottrina politica e razziale del nazismo. Nel semestre invernale 1933-34, ad esempio, si trovano i seguenti titoli, talvolta difficili da tradurre tanto i termini sono connotati nel linguaggio

nazista: *La vita economica attuale considerata in maniera storica e politica (liberalismo, fascismo, socialismo), L'igiene razziale e il suo significato per la politica del popolamento, Dal campo di lavoro al servizio di lavoro, L'insegnamento della patria (Heimat) del Deutschtum nazionale*. E per il semestre estivo 1934: *Igiene sociale e politica del popolamento, L'insegnamento della Heimat tedesca (razza, Volkstum, Heimat)*³⁸.

Il 9 novembre 1933, decimo anniversario della marcia del 9 novembre 1923 davanti alla *Feldherrnhalle* di Monaco³⁹, e tre giorni prima del plebiscito a favore di Hitler, Stadelmann tiene una conferenza in presenza del rettore e dell'insieme dei professori e degli studenti, dal titolo *L'autocoscienza storica della nazione*⁴⁰. La presentazione che a grandi linee vi viene fatta della storia tedesca, da Lutero a Bismarck, è molto vicina alle rievocazioni di Heidegger nel suo seminario. Inoltre questa conferenza di Stadelmann aiuta a capire perché e in quale senso Heidegger usa, nel seminario di educazione politica, il termine «autocoscienza» (*Selbstbewußtsein*) che era stato bandito dal suo vocabolario a partire da *Essere e tempo*. Stadelmann parla di un'«autocoscienza» che in realtà è «senza autoriflessione» (*ohne Selbstreflexion*)⁴¹: ciò che è realmente in questione è l'«autoesperienza» (*Selbsterfahrung*) della nazione come *autocoscienza storica*, che presuppone, come in *Essere e tempo*, il «passaggio dall'io al sé» (*der Schritt vom Ich zum Selbst*)⁴². In sintesi, l'uso da parte di Stadelmann dell'espressione «autocoscienza» è caratteristico del dirottamento dei concetti filosofici nella lingua del III Reich: abbiamo qui infatti una coscienza senza *io* né riflessione, interamente identificata con l'«esserci storico» della nazione e con il suo destino⁴³, e persino, come vedremo, con la politica del *Führer*.

Senza riassumere l'intero discorso di Stadelmann, affronteremo alcuni punti sufficientemente rivelatori dello spirito della sua conferenza. Egli comincia con l'evocare il cambiamento verificatosi nelle università tedesche tra il

semestre estivo 1933 e il semestre invernale 1933-34. Più enfatico e ingenuo, senza timore di procedere a un'accumulazione di luoghi comuni ultranazionalisti e nazisti, il suo pathos è vicino ai discorsi di Heidegger. È così che esclama: «Perché ancora scuole, quando gli uomini crescono nei campi e nelle sezioni di assalto? Perché riflettere, quando la disperazione di un popolo chiama all'azione?»⁴⁴; «noi dobbiamo [...] temprarci contro la tentazione di rompere la disciplina [*Zucht*] dello spirito per abbreviare il cammino che conduce all'azione»⁴⁵. Stadelmann distingue quindi tre forme dell'«autocoscienza *völkisch*». Innanzitutto, l'autocoscienza spontanea o istintiva, quella coscienza che sa rispondere alla «chiamata» e a proposito della quale egli cita il plebiscito imminente del 12 novembre, presentando il «sì» come naturale e già acquisito:

La politica estera del *Führer* del Reich, alla quale il popolo aderirà [*sich bekennen*] domenica prossima, è l'espressione di questa autocoscienza insieme coraggiosa e impellente che, sulla base dell'autostima, esige la stima da parte degli altri⁴⁶.

Ciò che motiva quest'autocoscienza è «la grandezza politica della sua patria» e l'«amore», secondo i termini dell'autore del *Mein Kampf* che Stadelmann riprende abbondantemente citando in particolare questa frase: «posso battermi solo per ciò che amo»⁴⁷. Osserviamo che citando questo tema Stadelmann anticipa quello dell'*eros*, del desiderio amoroso del popolo per il suo *Führer* e per lo Stato che Heidegger stesso svilupperà nel suo seminario. Quanto alla citazione di Hitler, Stadelmann la commenta ponendo la razza a fianco della storia nella «coscienza» della nazione:

La storia, in ciò, è molto semplicemente un momento a fianco di altri momenti, a fianco del paesaggio, del modo di vita, dell'industria, della razza (*Rasse*), momenti sui quali può edificarsi la fierezza di una nazione⁴⁸.

Viene poi la «coscienza mitica», seconda forma dell'«autocoscienza *völkisch*». Infatti, sostiene Stadelmann,

«non è nella storia, bensì nel mito che si riconosce il genio della nazione»⁴⁹. Ciò che egli ha in mente è una rievocazione mitizzata della grandezza del passato tedesco: il «coraggio della coscienza» (*Gewissenmut*) di Lutero, la «figura del Cancelliere di ferro» cioè Bismarck, «la Prussia di Federico come simbolo dello Stato tedesco». In fatto di miti, abbiamo qui gli stessi luoghi comuni sulla storia tedesca che si ritroveranno nel seminario di Heidegger. Quando Stadelmann nei suoi riferimenti diventa più originale, il suo scopo non è meno discutibile, perché allora vediamo lo storico del Rinascimento mettere il suo sapere al servizio del nazionalismo nazista. Tant'è che egli recluta «l'Alsaziano Beatus Rhenanus»⁵⁰ senza dire che questo filologo umanista fu amico di Erasmo e curatore di molte sue opere, e che non fu nelle università tedesche che scelse di fare la propria formazione, ma in quella di Parigi, al collegio del cardinale Lemoine, accanto a Jacques Lefèvre d'Étaples e a Charles de Bovelles. Negli approfondimenti sulla coscienza mitica vediamo peraltro Stadelmann citare Hegel come pensatore geniale della razza germanica (*germanische Rasse*) e poi non esitare a presentare il più virulento dei «filosofi» nazisti, Ernst Krieck, come il continuatore di Dilthey. Egli infatti scrive:

In un passaggio grandioso della sua *Filosofia della storia universale*, Hegel ha definito la tonalità fondamentale della razza germanica come «*Gemütlichkeit*», precisando con un'interpretazione filosofica geniale che la *Gemütlichkeit* era il «sentimento della totalità naturale». Wilhelm Dilthey, e più recentemente seguendo le sue orme Ernst Krieck, hanno messo in evidenza come costituzione fondamentale dello spirito tedesco l'oggettività: l'abbandono all'infinità della vita e al senso di estrinsecazione di forza fine a se stessa⁵¹.

In quel periodo Krieck era ancora alleato di Heidegger, e così poco tempo prima aveva inviato al campo di Todtnauberg il suo rappresentante Johann Stein e la sua *Gefolgschaft* dell'Università di Heidelberg. Sul tema della coscienza mitica,

d'altronde, Krieck e Heidegger continueranno in una certa misura a concordare, poiché se Krieck fa del mito il motore della storia, Heidegger stesso dirà, nel suo corso del semestre estivo 1935, che «la conoscenza di una storia originaria è [...] mitologia»⁵².

Per Stadelmann, la terza forma di «autocoscienza» della nazione è l'«autocoscienza storica» propriamente detta, e questo sviluppo lo conduce all'apologia di Hitler:

Noi disponiamo di una testimonianza altamente viva di questa forza unificatrice della memoria storica nell'autopresentazione di Hitler⁵³.

Risparmiamo al lettore lo svolgimento finale in cui Stadelmann magnifica «lo spirito della rivoluzione nazionalsocialista»⁵⁴ e fa dell'«apertura verso la verità» la «missione» attuale ed esclusiva del popolo tedesco. Ne citiamo un solo brano:

L'apertura verso la verità è la missione del Tedesco: è per essa che egli avanza. All'apogeo della storia tedesca, Hegel l'ha espresso così: «Ogni volta è *il* popolo che ha colto il concetto più elevato dello spirito che viene alla sua ora e lo domina»⁵⁵.

Stadelmann chiude nella stessa pagina con una citazione di Nietzsche che, con Hegel, Dilthey e il *Mein Kampf* di Hitler, è uno dei quattro riferimenti più importanti della sua conferenza.

È necessario sottolineare il fatto che la conferenza di Stadelmann non va al di là del livello di un discorso di propaganda ultranazionalista e pro-hitleriana? Le citazioni di Hegel e di Nietzsche non sarebbero in grado di mascherare la povertà filosofica del discorso. Ciò non impedisce al testo di Stadelmann di incontrare la piena approvazione di Heidegger, e un'approvazione che non è passeggera. Infatti non è inutile sapere che, lungi dall'allontanarsi dalle sue posizioni politiche iniziali, Stadelmann, promosso molto velocemente professore ordinario all'Università di Tubinga, nel 1942 pubblica di nuovo il testo della conferenza del 1933 in un'opera intitolata *Vom Erbe*

der Neuzeit. Nemmeno Heidegger l'ha dimenticata: nella corrispondenza che intrattiene con Stadelmann nel 1945 si trova una sua lettera del 20 luglio che inizia con una chiara rievocazione del tema di quella conferenza. Heidegger scrive infatti:

Un'ora prima che arrivasse la Sua lettera, meditavo sull'autocoscienza storica [...], e pensavo a Lei vivamente⁵⁶.

Avremo occasione di tornare su queste lettere scambiate nel 1945, che confermano la persistenza in Heidegger dell'esaltazione dell'«essenza» tedesca. Ciò che ci interessava mostrare fin d'ora è che i due uomini condividono la stessa concezione della storia tedesca, quella che trova il suo senso nell'avvento del Reich hitleriano.

5.4 Il popolo, lo Stato e il *Führer* secondo Heidegger e Carl Schmitt

Quando Heidegger evoca la nozione di «politico», finisce spontaneamente per menzionare due concezioni, quella di Carl Schmitt e quella di Bismarck. Ci si può domandare perché egli scelga questi due autori, ma il discorso di Stadelmann riportato in precedenza ci indica la strada, visto che egli cita di Bismarck una frase del tutto schmittiana. Abbiamo visto come, con l'«educazione politica» del suo seminario, Heidegger intenda contribuire a radunare il popolo nella sua essenza, nell'unità del suo «destino *völkisch*». Egli ritorna allora sull'enunciata concezione del «politico», ancora largamente indeterminata, e in questo contesto fa riferimento al relativo concetto schmittiano:

Dobbiamo tentare con disponibilità tutta particolare di chiarire ulteriormente l'essenza del popolo e dello Stato. Per farlo, partiremo ancora una volta dalla chiarificazione del politico come modo di essere dell'uomo e come possibilità dello

Stato. A questa interpretazione si oppongono altri concetti di politico, per esempio quello della relazione amico-nemico, che risale a Carl Schmitt. Tale concetto del politico come relazione amico-nemico si fonda sulla visione secondo cui la lotta, cioè la possibilità reale della guerra, sarebbe il preambolo del comportamento politico, secondo cui dunque la possibilità della lotta decisiva, che può anche essere condotta senza mezzi militari, acuisce le opposizioni esistenti siano esse morali, confessionali o economiche, fino alla radicale unità di amico e nemico. Nell'unità e totalità di questa opposizione amico-nemico risiede tutta l'esistenza politica. Decisivo per questa visione è però che l'unità politica non deve necessariamente essere identica con lo Stato e il popolo⁵⁷.

Heidegger non si esprimerà più esplicitamente su Schmitt in questo seminario. Come mostreremo, sarà un anno più tardi che, nel seminario intitolato *Hegel, sullo Stato*, ritornerà in maniera più precisa e articolata sul suo relazionarsi a lui⁵⁸. Ma possiamo già acquisire che Heidegger non concepisce l'essenza della politica senza riferirsi a Schmitt, anche se per distaccarsene in parte. Il punto preciso che vogliamo evidenziare fin d'ora è il modo in cui Heidegger concepisce la relazione tra il popolo, lo Stato e il *Führer*. Sembra infatti che il riferimento a Bismarck abbia lo scopo di introdurre tale questione, che è al centro della settima sessione.

Inoltre si deve aggiungere che la maniera con cui Heidegger si riferisce al I e al II Reich è ricalcata sull'atteggiamento stesso di Hitler, che riprende spesso la definizione di Bismarck sulla politica come «arte del possibile», per esempio nel suo discorso del 13 luglio 1928 pubblicato nel «*Völkischer Beobachter*» di cinque giorni dopo⁵⁹.

Anche Heidegger infatti riprende la propria concezione della politica come «arte del possibile» da Bismarck, per interpretare il possibile non come risultato di una scelta bensì come «l'unico possibile», che deve «per essenza e necessità

scaturire da una situazione storica»: un possibile che non è fondato su una deliberazione bensì imposto dal destino. Questo destino si identifica con il «progetto creatore del grande uomo di Stato», che si prefigge uno scopo «da cui non devierà mai». Si tratta dunque di un decisionismo radicale senza giustificazione razionale, in cui lo Stato dipende interamente dalla personalità e dalle decisioni della sua guida, del suo *Führer*. Heidegger afferma che:

Un altro modo di cogliere il politico si esprime in queste parole di Bismarck: «La politica è l'arte del possibile». Ciò che si intende qui per possibilità non è una possibilità qualunque, casualmente immaginabile, ma l'unico-possibile, il solo-possibile. La politica è per Bismarck la capacità di vedere e di mettere in opera ciò che per essenza e per necessità deve scaturire da una situazione storica, e nello stesso tempo è la *teknè*, l'attitudine a realizzare ciò che è stato riconosciuto. Da qui la politica diventa il progetto creatore del grande uomo di Stato, che ha una visione d'insieme degli eventi della storia e non solo di quelli del presente, e che, conformemente alla sua idea dello Stato, si prefigge una meta da cui non devierà a dispetto di qualsiasi trasformazione contingente della situazione. Questa visione della politica e dello Stato è strettamente legata alla personalità dell'uomo di Stato geniale; dal suo proprio sguardo essenziale, dalla sua forza e dal suo comportamento, dipende l'essere dello Stato; laddove la sua forza e la sua vita cessano, inizia anche l'impotenza dello Stato⁶⁰.

Tuttavia subito dopo Heidegger afferma che «uno Stato che deve avere consistenza e durata e che deve maturare, deve essere fondato nell'essere del popolo». C'è in questo una contraddizione logica evidente: come può uno Stato dipendere interamente dal suo capo e insieme essere fondato nel popolo? Da un punto di vista razionale lo Stato non potrebbe essere nello stesso tempo dittatura e democrazia. Persino nel plebiscito

la democrazia è abolita nel momento in cui porta al potere un nuovo tiranno. Ma, appunto, lo Stato nazionalsocialista incarna questa contraddizione⁶¹, sicché qualsiasi concezione razionale dello Stato si ritrova distrutta. O piuttosto, l'hitlerismo intende superare la contrapposizione ma in maniera occulta e irrazionale, affermando l'unità sostanziale dell'«essere» del dirigente e dell'«essere» del suo popolo, che non dipende da nessuna deliberazione e si fonda su un presupposto razziale. È la concezione che Heidegger fa propria, quella del popolo concepito come «unità di sangue e stirpe», come «razza». È il principio stesso del nazismo, ampiamente sviluppato da Carl Schmitt nell'ultima parte di *Stato, movimento, popolo* dell'edizione del 1933, che verte sulla relazione indissociabile tra il «principio del capo» (*Führerprinzip*) e l'«identità razziale» (*Artgleichheit*). Se Heidegger non utilizza quest'ultimo termine preferendo parlare, in maniera ancor più esplicita, di «unità di stirpe» (*Stammeseinheit*) e di «razza» (*Rasse*), entrambi impiegano espressioni così simili che ci si può domandare se Heidegger non riprenda qui una parte del vocabolario di Schmitt. Di fatto, quando Heidegger parla di «legame vivo» (*lebendige Verbundenheit*) che unisce la «volontà del *Führer*» e la sua *Gefolgschaft* per generare la comunità, si pensa immediatamente a quello che Schmitt definisce «collegamento vivo» (*lebendige Verbindung*) tra il *Führer* e la sua *Gefolgschaft*⁶².

Tuttavia tra di loro c'è una differenza che forse aiuterà a comprendere la distanza, d'altronde molto relativa, che Heidegger sta prendendo nei riguardi della concezione schmittiana della politica. Schmitt insiste maggiormente sul ruolo del «movimento» cioè del partito, e su quello del «Consiglio del *Führer*» (*Führerrat*) sull'esempio del Consiglio di Stato istituito da Goering in Prussia dietro suo suggerimento, del quale egli stesso farà parte fino al 1945. Heidegger invece fa ricorso – come dimostreremo – a ciò che è il cuore della sua dottrina, vale a dire la differenza ontologica tra l'essere e l'ente,

per metterla al servizio della concezione hitleriana del rapporto tra lo Stato del *Führer* e il popolo.

Entrambe le posizioni sono ugualmente insignificanti. Infatti il Consiglio di Stato istituito da Goering non avrà alcun potere politico effettivo e non sarà niente di più che un alibi destinato a dare l'apparenza del mantenimento di un'istituzione giuridica in Prussia. Ugualmente la differenza ontologica, pur servendo a dare un'apparenza di legittimità filosofica e di profondità alla relazione tra popolo e Stato, così usata non ha altro contenuto che la presupposizione di un legame vivente e sostanziale, di natura razziale, tra il *Führer* e il suo popolo. Se Carl Schmitt tenta di far credere che un ordine giuridico sussista, mentre invece il nuovo Stato è la distruzione in atto dell'autonomia del diritto, Heidegger vorrebbe dare l'illusione che al fondamento del *Führerstaat* sussista un pensiero, mentre invece ciò segna l'annientamento di qualsiasi scelta realmente libera e di qualsiasi volontà razionale. In breve, di qualsiasi filosofia e anche di qualsiasi pensiero, poiché nessun pensiero può costituirsi senza libertà né ragione.

5.5 La relazione tra lo Stato e il popolo identificata con la relazione tra l'essere e l'ente

È nel cuore della settima sessione del suo seminario che Heidegger identifica la relazione tra l'ente e l'essere con quella che unisce il popolo allo Stato. Lo vediamo infatti «ontologizzare» la relazione tra lo Stato e il popolo e presentarla come l'esatto equivalente della relazione tra l'essere e l'ente. Da notare che egli non parla di sola «differenza ontologica», ma di «relazione». La relazione *Staat-Volk* è identificata con la relazione *Sein-Seiende* per mezzo dell'affermazione: «il popolo, l'ente, intrattiene una relazione molto precisa con il suo essere, con lo Stato»⁶³.

Questa frase modifica radicalmente lo sguardo sull'opera di Heidegger nel suo complesso, in quanto si scopre che egli non esita a identificare la differenza politica tra il popolo e lo Stato con la differenza ontologica – sempre presentata come cardine della sua opera – tra l'essere e l'ente. Inoltre questa non è affatto un'identificazione transitoria, poiché la ritroviamo in particolare nella sua conferenza di Costanza del 30 novembre 1934 intitolata *L'attuale situazione della filosofia tedesca e il suo compito per l'avvenire*, nella quale afferma che «uno Stato è solo in quanto diventa, diventa l'essere storico di quell'ente che si chiama popolo»⁶⁴. In Heidegger quindi il «filosofico» e il «politico» non possono in alcuna maniera essere separati. I termini dell'uno si traducono immediatamente nei termini dell'altro. I fondamenti della sua dottrina sono da cima a fondo politici: ecco cosa rivela questo seminario. Di conseguenza, la differenza ontologica tra l'essere e l'ente è costantemente suscettibile di portare in sé, velatamente, una dimensione politica lì per lì impercettibile. È dunque necessario essere vigili di fronte alla perversità di questo dirottamento apparentemente filosofico che consiste nel parlarci dell'essere mentre si tratta di trasmettere agli uditori la concezione hitleriana del *Führerstaat*. Sotto le parole «essere», «essenza», «verità dell'essere» eccetera, Heidegger giunge a veicolare i principi stessi del nazismo, e noi ne daremo più di un esempio in questo libro.

5.6 Come ancorare la volontà del *Führer* nell'essere e nell'anima del popolo

Senza voler redigere di questa lezione un resoconto dettagliato, che equivarrebbe ad avallare l'apparenza accademica data da Heidegger ai suoi discorsi per meglio trasmettere un contenuto radicalmente hitleriano, non è inutile prestare attenzione al modo in cui egli procede e ai mezzi che

usa per pervenire ai suoi fini, in poche parole alla sua strategia. Così, perché mai fa una lunga digressione mettendo in gioco la differenza ontologica iniziando con l'esempio prettamente scolastico del gesso? Che cosa tenta di suscitare nei suoi studenti? La questione, familiare ai suoi lettori e ascoltatori, sull'uso del verbo «essere» in espressioni così diverse come «il gesso è bianco» o «il gesso è sottomano (*vorhanden*)», non consente solamente di concludere che, poiché l'uso del verbo «essere» non è definibile in maniera univoca, l'essere non è «visibile» e sfugge alla rappresentazione. Heidegger drammatizza le sue parole: siamo di fronte a una comprensione che diventa oscura quando la interroghiamo. Qui, l'interrogare introduce a qualcosa di occulto. Dato che non appena domandiamo «che cos'è l'essere?» esso sfugge alle nostre domande, non sarà perché «il mondo intero, noi stessi, saremmo nulla»? L'interrogazione apre sull'abisso del nulla, suscita turbamento e sgomento... Heidegger tocca – non senza pesantezza – gli stessi tasti della conferenza *Che cos'è metafisica?* del 1929. Tuttavia il pathos dell'angoscia e del pericolo tende ora verso una risolutezza che si esprime in modo nuovo. Egli dichiara infatti:

L'uomo – che per sua essenza deve domandare – deve esporsi al pericolo del nulla, del nichilismo, al fine di cogliere il senso del suo essere a partire dal superamento del nichilismo⁶⁵.

Senza ulteriori spiegazioni, Heidegger oggettiva questo «pericolo» con il termine «nichilismo» che, tanto quanto «liberalismo», è diventato una delle parole preferite dai nazionalsocialisti per designare tutto ciò che combattono. Dunque lo scopo è molto meno quello di lasciare aperta una domanda che non piuttosto quello di toccare il «nulla», di suscitare nello studente un moto di angoscia e di terrore per portarlo a reagire, a cercare qualcosa di consistente, ad aggrapparsi a ciò che Heidegger chiama, nei suoi discorsi dello stesso periodo, la «nuova realtà tedesca».

Notiamo sin d'ora che se lo Stato sta al popolo come l'essere sta all'ente, questo Stato, in un certo senso, «è» anch'esso nulla. Ciò che Heidegger dirà più avanti sulla costituzione come non rappresentante più alcun «ordinamento giuridico», ce lo conferma. In verità, non c'è in lui né filosofia politica né dottrina razionale dello Stato. Il suo procedimento esprime il paradosso del nazismo: durante i primi anni della sua dominazione in Germania, nei discorsi, nei corsi e nelle opere non si parlò d'altro che di *Stato*, proprio mentre l'intero fondamento giuridico dello Stato di diritto, nei fatti come nei testi, veniva distrutto per lasciar posto al dominio assoluto del *Führerprinzip*. È questa la situazione che Heidegger descrive nel suo seminario, per legittimarla. Lo Stato non vi è più concepito come un'istituzione giuridica, ma come un fondamento invisibile e occulto «ancorato (*verankert*) nell'essere politico degli uomini» quando «l'esistenza e la superiorità del *Führer* sono sprofondati (*eingesunken*) nell'essere, nell'anima del popolo». Non è un pensiero politico che qui viene espresso, ma la giustificazione della possessione occulta dell'essere e dell'anima di ognuno da parte della volontà del *Führer*. Heidegger ha perfettamente colto il principio dell'hitlerismo, e l'ha fatto suo.

Bisogna infatti ricordare quale fu la modalità del dominio di Hitler, magnificamente dimostrata da Ian Kershaw⁶⁶. Il potere di Hitler non è solo quello di una dittatura in cui le decisioni del *Führer* sono immediatamente eseguibili e mai messe in discussione. Oltre a ciò, ciascuno è ammaestrato a «lavorare nella direzione del *Führer*», secondo l'espressione usata il 21 febbraio 1934 – lo stesso mese in cui Heidegger tiene le ultime tre sessioni del suo seminario – dal funzionario nazista Werner Willikens, segretario di Stato presso il Ministero prussiano dell'Agricoltura. Ebbene, tutta la digressione heideggeriana sulla «domanda in direzione dell'essere» come preparatoria all'interrogazione sullo Stato realizza esattamente questo

disegno, penetrando il cuore, la mente e alla fine l'essere stesso dei suoi uditori. Si tratta di lasciar entrare in se stessi la volontà del *Führer* al punto di unirsi a lui in un tutt'uno, in «un *unico* destino» e nella «realizzazione di *una* idea»⁶⁷.

La conoscenza di questo seminario permette di capire che non è più solo una «dottrina» ciò che Heidegger vuole trasmettere. Egli procede a qualcosa di molto più insidioso e radicale, non esitando a penetrare nella vita interiore dei suoi studenti tramite l'appello alle forze della loro «coscienza» e soprattutto del loro *eros*.

Il richiamo alla «coscienza» (*Bewußtsein*) ha qui qualcosa di insolito, visto che sappiamo che tutto *Essere e tempo* era diretto contro questa nozione. Tuttavia l'uso che Rudolf Stadelmann all'epoca fa del termine ci ha messo in guardia sul modo in cui la parola «coscienza» può essere alterata, come in questo caso. Heidegger infatti rapporta molto meno la coscienza a una conoscenza che non a un certo modo di essere che esprime la relazione con il mondo circostante. Non è questione di autocoscienza ma di «coscienza», intesa come «sapere e cura dell'altezza e della profondità, della grandezza e dell'impotenza del suo essere nel tutto del mondo», senza le quali l'uomo «non è più in quanto uomo»⁶⁸. Altezza e grandezza: nell'indeterminatezza del discorso troviamo la gerarchia degli ordini, e questo è proprio ciò di cui si parla. Non si tratta di richiamare l'essere umano a se stesso, ma di rapportare la «coscienza» che l'uomo ha del suo «esser-uomo» alla cura che il popolo ha del suo Stato. La questione quindi è sempre quella del popolo e dello Stato, non quella del discernimento individuale dell'essere umano. Malgrado l'uso della parola «coscienza», il discorso di Heidegger riguarda l'emotività collettiva, non il pensiero.

Il seguito lo mostra chiaramente: la volontà e l'amore (*eros*) del popolo nei riguardi del suo Stato vengono presentati come imperativi tanto quanto la volontà di ciascun uomo di

vivere e di esserci. Così, egli afferma che:

il popolo ama e vuole lo Stato; qui è il suo genere e il suo modo di essere in quanto popolo. Il popolo è retto dalla brama, dall'eros verso lo Stato⁶⁹.

Invece che esprimere una deliberazione razionale, questa «volontà» del popolo ha il carattere imperioso di una «brama» (*Drang*), di un'affezione. Heidegger ne deduce una nozione molto particolare della «costituzione» (*Verfassung*) e del diritto:

La forma, la costituzione (*Verfassung*) dello Stato è un'espressione essenziale del senso che il popolo vuole dare al suo essere. La costituzione non è un contratto razionale, un ordinamento giuridico, logica politica o quel che sia di arbitrario o assoluto, bensì costituzione e diritto sono la realizzazione della nostra decisione per lo Stato: sono i testimoni fattuali di ciò che noi consideriamo come nostro compito storico e *völkisch* e che cerchiamo di vivere⁷⁰.

Egli sta giocando qui con la parola *Verfassung*, il cui senso primario non è quello di «costituzione dello Stato» ma di «stato» nel senso di modo, derivando *fassen*, pare, dall'antico tedesco *fazzon*. Ciò gli permette di scartare la concezione liberale della costituzione come «contratto razionale», e la concezione normativista che la identifica come «ordinamento giuridico» e costruzione logica. Come prima di lui Carl Schmitt, a cui palesemente egli si ispira, è solo la concezione «decisionista» del diritto e della costituzione a essere mantenuta. Di fatto, nel seguito del paragrafo Heidegger ritorna sull'importanza di questa «decisione», che riguarda tutti:

Così dunque e nello stesso modo, il sapere della costituzione e del diritto non è qualcosa che riguarda solo i cosiddetti «politici» e i giuristi, ma in quanto pensiero – e – coscienza dello Stato, è parte integrante dell'esserci di ogni singolo uomo che si assume la lotta per la responsabilità del suo popolo. In questo istante storico, la formazione e la trasformazione chiara del pensiero dello Stato fanno parte del

nostro compito. Ora, ogni uomo e ogni donna devono imparare a sapere, fosse anche solo oscuramente e confusamente, che la loro singola vita decide del destino del popolo e dello Stato, lo sostiene o lo rifiuta⁷¹.

Il discorso di Heidegger è volutamente ambiguo. L'affermazione secondo la quale il «pensiero» e la «coscienza» dello Stato non riguardano solo i «politici» e i giuristi, ma sono «parte integrante dell'esserci di ogni singolo uomo», può sembrare un richiamo alla coscienza individuale di ognuno, ma in realtà non lo è per niente. Infatti la «decisione» trascina tutti i membri della comunità *völkisch* non in base a una scelta individuale e razionale, che è esplicitamente respinta con l'opposizione all'idea di un «contratto razionale», bensì in quanto è coinvolta l'esistenza di tutti. Arriviamo quindi al concetto di *Stato totale*. Non si tratta in alcun modo di una deliberazione delle coscienze individuali, ma piuttosto che ognuno sia pronto, secondo i termini usati dopo, all'obbedienza, alla lotta, alla fedeltà e al sacrificio. Poco importa dunque se questo «chiaro» pensiero dello Stato è appreso da ognuno «oscuramente e confusamente». Come vedremo nel prosieguo del seminario, ciò che conta è essere pronti in ogni momento al sacrificio della propria esistenza: Heidegger riprende la dottrina del sacrificio (*Opfer*) esposta da Hitler nel *Mein Kampf*.

Questo passaggio dovrebbe aiutare a superare quella che a molti è sembrata un'aporia in *Essere e tempo*. Ci si è infatti spesso domandati come Heidegger avesse potuto passare da una descrizione dell'esistenza che sembra lasciar posto alla singolarità – in particolare nella solitudine di fronte alla morte –, all'affermazione secondo la quale questa esistenza compie il suo destino solo nell'esser-con, cioè in un popolo, in una comunità. In realtà, egli precisa, nella misura in cui ogni esistenza è destino, i destini non sono individuali: sono anticipatamente guidati⁷². Non c'è dunque alcun posto per la libertà individuale nella dottrina di *Essere e tempo*. Ciò è quanto non è stato

percepito con la necessaria nettezza da Sartre, il cui esistenzialismo ha per tale motivo il merito di mantenere la libertà radicale della coscienza individuale, nei limiti, tuttavia, della sua «messa in situazione».

Tornando al seminario del 1933-34, l'intenzione che anima questo corso di «educazione politica» è agli antipodi di ogni filosofia, poiché, lungi dall'essere mobilitato, il pensiero individuale dell'essere umano è in realtà annichilito e distrutto. Infatti lo scopo perseguito è che tutti diventino un'unica cosa con la volontà del *Führer*.

Possiamo ora affrontare l'ultimo paragrafo della settima sessione, forse il più importante, e che tuttavia Theodore Kisiel ha lasciato da parte. Eppure è qui che scopriamo fino a dove Heidegger ha voluto condurre i suoi studenti. Egli inizia con l'insistere sulla nozione di «ordinamento»: «ordinamento dello Stato» o «ordinamento vero» (*wahre Ordnung*). La presenza di questa nozione immediatamente dopo uno svolgimento sulla «decisione» denota l'influenza di Carl Schmitt su Heidegger, che sembra essersi ispirato tanto alla sua concezione «decisionista» del diritto quanto alla sua nozione di «ordinamento concreto». Ciò tende a confermare l'interpretazione secondo la quale il «decisionismo» e la nozione di «ordinamento concreto» in Schmitt, e di «ordinamento vero» in Heidegger, non sono affatto antagoniste bensì derivano al contrario dallo stesso intento⁷³.

Prima di approfondire questo punto, è utile rilevare la seguente coincidenza: l'ottava sessione del seminario, che si tiene il 16 febbraio 1934, ha luogo una settimana prima della conferenza di Berlino del 21 febbraio 1934, nella quale Schmitt espone la sua concezione di «ordinamento concreto» e dove respinge, come ha appena fatto Heidegger, l'espressione «ordinamento giuridico» (*RechtsOrdnung*) in quanto ancora attinente al «normativismo» che egli combatte. Schmitt scrive la parola con un trattino, per sottolineare il fatto che si tratta di

una parola composta dove l'unione tra i due concetti non è scontata, opponendosi a tale espressione in questi termini:

una parola come «nazionalsocialismo» è necessaria, perché pone fine alla lacerazione e al gioco contrapposto del nazionalismo contro il socialismo e viceversa del socialismo contro l'elemento nazionale. Ma esistono anche associazioni esteriori di parole [...]. La composizione di parole e concetti «ordinamento giuridico» [*RechtsOrdnung*] oggi non appartiene più agli utili collegamenti di parole, perché può essere usata per l'occultamento della distinzione che sussiste tra pensiero delle regole e pensiero dell'ordinamento⁷⁴.

Per Schmitt, «ordinamento giuridico» è un'espressione in cui l'ordinamento è ancora rapportato a regole di legge secondo il principio normativista del diritto che egli combatte, mentre l'«ordinamento concreto» emana direttamente dal *Führer*. È la dottrina del *nomos basileus*, di cui nel prossimo capitolo osserveremo fino a che punto accomuni Heidegger e Schmitt. L'ordinamento allora non è più pensato secondo le leggi che lo regolano e secondo il diritto, ma al contrario, per così dire, è l'ordinamento che detta il diritto se si considera l'ordinamento anche nel senso di comando. Qui il francese [come pure l'italiano] è più suggestivo del tedesco in quanto la parola *ordre* può designare sia l'«ordine» come atto di ordinare (*Befehl*) sia l'«ordinamento» come ordine costituito (*Ordnung*). In ogni caso, la contemporaneità tra le due critiche dell'«ordinamento giuridico» da parte di Heidegger e da parte di Schmitt conferma la similitudine e la compenetrazione tra i due procedimenti. In che modo, quindi, il decisionismo e la dottrina dell'«ordinamento concreto» (Schmitt) – o dell'«ordinamento vero» (Heidegger) – sono conciliabili? La risposta si trova, per Schmitt, nella quarta parte di *Stato, movimento, popolo* e, per Heidegger, in questo seminario *Sull'essenza e i concetti di natura, storia e Stato*.

Carl Schmitt si basa sul concetto di «sostanza del popolo»

(*Volkssubstanz*), il cui contenuto razziale è esplicito. Egli scrive infatti:

Il nazionalsocialismo [...] assicura e coltiva ogni vera sostanza del popolo là dove la incontra, nel paese, nella razza [*Stamm*] o nella classe [*Stand*]. Esso ha creato per i contadini l'*Erbhofrecht* [Legge sulla trasmissione ereditaria dei fondi rustici]; ha salvato la classe dei contadini; purificata la classe dei funzionari tedeschi da elementi di razza estranea [*fremdgeartet*], ne ha così restituito il carattere di ceto. Esso ha il coraggio di trattare con misure diverse le cose diverse, e di imporre differenziazioni necessarie⁷⁵.

Il concetto razzista di «sostanza del popolo» è commentato da Schmitt con riferimento alle leggi razziali che sono appena entrate in vigore: le leggi sulla classe dei contadini care a Walter Darré (vedremo come saranno lodate da Erik Wolf) che riservano ai soli «ariani» la trasmissione e il possesso delle terre coltivabili, e la legge del 7 aprile 1933 sulla «ricostituzione delle professioni pubbliche» che, come abbiamo già visto, destituisce i funzionari ebrei dalle loro cariche. Come dice Schmitt, «senza il principio dell'identità razziale, lo Stato nazionalsocialista non potrebbe esistere, e la sua vita giuridica non sarebbe pensabile»⁷⁶. Tale «identità razziale» (*Artgleichheit*) non serve solo a «definire» ciò che per Schmitt costituisce la «sostanza del popolo», essa consente anche di dare tutto il suo senso razziale al «collegamento vivo» che unisce il *Führer* e la sua *Gefolgschaft*, che egli sottolinea con forza:

Questo concetto di direzione (*Führung*) proviene interamente dal pensiero concreto, sostanziale, del movimento nazionalsocialista. [...] Esso non discende né da allegorie e rappresentazioni barocche, né da un'*idée générale* cartesiana. È un concetto dell'immediato presente e di reale *presenza*. Per questa ragione implica anche, come esigenza positiva, una *assoluta identità razziale tra capo e seguito* (*Führer* e *Gefolgschaft*)⁷⁷.

Da notare la riconsiderazione di Cartesio, che ritroveremo alla fine del seminario di Heidegger, e l'utilizzo di espressioni volutamente prese in prestito dalla teologia cattolica come la «reale *presenza*», che sarà necessario confrontare con usi simili che si trovano nel seminario, ispirati però in questo caso al luteranesimo. In controluce si vede che, ormai, a costituire la base concreta della decisione è la «sostanzialità» del popolo quale è «rivelata» nel movimento nazionalsocialista⁷⁸.

Heidegger si appoggia sulla stessa dottrina. Lo abbiamo visto, nel suo seminario dell'inverno 1933-34, considerare il popolo come «l'ente dello Stato, la sua sostanza, la base che lo sostiene»⁷⁹. Ricordando quanto egli insisteva in *Essere e tempo* sull'inadeguatezza di ogni concezione dell'*io* pensante come «sostanza»⁸⁰ – che invece filosoficamente ha un senso poiché questa determinazione cartesiana si basa sull'esperienza del pensiero autocosciente –, è alquanto risibile vederlo ora utilizzare senza riserve la parola «sostanza» per ricollegarsi ai dottrinari del nazionalsocialismo, identificando il «popolo» con la «sostanza» e con la «base» che sostiene lo Stato.

Vero è che in *Essere e tempo* non tutti gli usi della parola «sostanza» sono riconsiderati: in quattro passaggi il suo autore afferma che la sostanza dell'uomo è l'esistenza⁸¹. E noi abbiamo visto che tale esistenza non è mai quella di un *io* individuale bensì, come affermato al paragrafo 74, quella della comunità di un popolo unito da un «destino». Il concetto di «sostanza» è dunque in Heidegger un concetto «esistenziale», come in Schmitt, nel modo che mostreremo nel capitolo che segue a proposito dell'edizione del 1933 di *Sul concetto della politica*. Però, e questo è il punto cruciale, il fatto che la «sostanza» del popolo sia da considerare in senso «esistenziale» non ci mette affatto al sicuro dalla determinazione di stampo razziale di «popolo» e della sua «sostanza». Infatti, tanto quanto «ordinamento» e «decisione» si uniscono in Heidegger e in Schmitt nella stessa concezione del «collegamento vivo» tra il

Führer e la sua *Gefolgschaft*, così «sostanza» e «esistenza» rinviano parimenti all'unità del «popolo», esplicitamente concepita da Heidegger come «unità di sangue e stirpe», riferita alla «razza».

Di fatto, il seminario dell'inverno 1933-34 segue, nelle sue ultime quattro sessioni, un andamento simile a quello della quarta parte di *Stato, movimento, popolo* che ha per titolo *Comando e identità razziale come concetti fondamentali del diritto nazionalsocialista*⁸². Nello stesso modo in cui Schmitt deve iniziare ponendo l'esistenza della «sostanza del popolo» (*Volkssubstanz*) e rivelando il significato razziale di questo concetto con il riferimento alle leggi razziali costitutive della prima «messa in riga generale» dell'aprile 1933, Heidegger deve designare il «popolo» come «sostanza» (*Substanz*) e «base portante» (*tragender Grund*) dello Stato, nonché determinare il popolo come «razza» (*Rasse*) per poter poi dar corpo al suo concetto dello Stato e del «legame vivo» che unisce il *Führer* al suo «popolo».

Le conseguenze di questa dimostrazione sulla comprensione degli «esistenziali» di Heidegger sono radicali, poiché ciò significa che la concezione heideggeriana dell'esistenza è nel suo contenuto una concezione razziale. Quello che abbiamo visto nel capitolo 2 sul legame che Heidegger stabilisce nei suoi discorsi tra la nozione di «cura» e il concetto nazista di «lavoro», andava già nettamente in questa direzione. Così come in Oskar Becker o in Carl Schmitt, l'appurato razzismo di Heidegger non si confonde con un naturalismo biologico di cui egli respinge il carattere troppo «liberale» di una «scienza» che si ritiene positiva. Ciò non significa che il suo razzismo sia minore di quello di un Hans K. Günther o di un Eugen Fischer, bensì che egli è ancora più radicale, non prestandosi più ad alcuna discussione scientifica o presunta tale né quindi ad alcuna confutazione razionale possibile. Il suo razzismo infatti si confonde con la pura

autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) dell'esistenza *völkisch* del popolo tedesco, l'unico tra tutti i popoli ad avere ancora una «storia», un «destino», l'unico popolo «metafisico» capace di dare senso alla «grande trasformazione dell'esserci dell'uomo», iniziata secondo Heidegger dalla *Weltanschauung* di Hitler⁸³. È chiaro che questa sua posizione è ben più che un nazionalismo politico: tale esclusività «esistenziale» del popolo tedesco, presentato come l'unico capace, sotto la direzione di Hitler, di farsi carico della trasformazione dell'esistenza dell'uomo, deriva da una presa di posizione totale, e profondamente razzista e discriminatoria. Se il suo modo di esprimersi è meno triviale, l'estremismo delle sue intenzioni non ha niente da invidiare alle tesi del *Mein Kampf*.

Datato esattamente nello stesso periodo del suo seminario, un brano del suo corso *L'essenza della verità* conferma la nostra lettura. Heidegger scrive infatti quanto segue:

il corporeo deve essere trasposto *nell'esistenza* dell'uomo. [...] la razza e anche la discendenza devono essere viste così e non descritte a partire da un'invecchiata biologia liberale⁸⁴.

Si vede, in modo esplicito e definitivo, che Heidegger non respinge affatto la nozione di razza, ma non vuole comprendere questa nozione a partire da una scienza qualificata come «liberale» e quindi opposta, nel suo principio, ai fondamenti *völkisch* del nazionalsocialismo. Qualificandola inoltre come «invecchiata» egli prende di mira la biologia ereditata dal liberalismo del XIX secolo, e infatti parla, nella stessa pagina, di liberare i tedeschi da un errore che «dura da un secolo». Heidegger intende quindi fondare la comprensione della razza nell'«esistenza». In breve, è la sua propria dottrina della «verità» che presenta come l'unica ormai in grado di fornire i fondamenti a quella hitleriana della «razza», e di comprendere la «trasformazione totale» (*Gesamtwandel*)⁸⁵ dell'esistenza umana istituita dalla *Weltanschauung* del *Führer*. Possiamo ora citare integralmente la conclusione della settima sessione del

seminario dell'inverno 1933-34, uno tra i testi che meglio rivelano l'intensità dell'hitlerismo di Heidegger. Leggiamo:

Di questo sapere fa parte anche il legame con l'ordinamento dello Stato. L'ordinamento è il modo di essere dell'uomo e quindi anche del popolo. L'ordinamento dello Stato si esprime nel campo delimitato dei doveri dei diversi uomini e gruppi di uomini. Tale ordinamento non è solo qualcosa di organico, come si potrebbe supporre e come si è supposto sulla base della favola di Menenio Agrippa; è al contrario qualcosa di spiritual-umano, cioè simultaneamente di volontario. Esso è fondato sulla relazione dominio-servitù degli uomini tra loro. Proprio come l'ordinamento medievale della vita, l'ordinamento dello Stato è portato anche oggi dalla volontà libera e pura a seguire e a essere guidato, ossia alla lotta e alla fedeltà. Poiché se noi chiediamo: «Che cos'è il dominio? Su cosa si fonda?», allora, in una risposta vera ed essenziale, non apprenderemo niente sulla potenza, la servitù, l'oppressione, la costrizione, ma apprenderemo piuttosto che il dominio, l'autorità e il servizio, la subordinazione sono fondati su un compito comune. È solo dove il *Führer* e coloro che egli guida si legano in un *unico* destino e combattono per la realizzazione di *una* idea che può crescere l'ordinamento vero. Allora la superiorità spirituale e la libertà si realizzano in quanto dono profondo di tutte le forze al popolo, allo Stato; in quanto ammaestramento severissimo, sfida, resistenza, solitudine e amore. Allora l'esistenza e la superiorità del *Führer* sono sprofondate nell'essere, nell'anima del popolo per legarlo originariamente e appassionatamente al compito. E se il popolo sente questo dono, si lascerà guidare nella lotta, vorrà e amerà la lotta. [Il popolo] dispiegherà allora le sue forze e persevererà, sarà fedele e si sacrificherà. In ogni nuovo istante, il *Führer* e il popolo si legheranno più strettamente, al fine di realizzare l'essenza del loro Stato, dunque del loro essere; crescendo l'uno accanto all'altro, opporranno il loro essere e il loro volere storici e sensati alle due

potenze minacciose che sono la morte e il diavolo, cioè la caducità e la corruzione della loro essenza autentica⁸⁶.

Si percepisce molto chiaramente in questo testo che l'insistenza sullo «spirituale» piuttosto che sull'«organico» non indica alcuna presa di distanza nei confronti del nazismo. Al contrario, voler introdurre nell'essere stesso dell'uomo e nell'anima del popolo l'esistenza e la superiorità del *Führer* significa realizzare una forma di possesso, dal momento che il principio della «decisione» non è libera scelta individuale, bensì sottomissione e ammaestramento. Vediamo quindi come Heidegger si identifichi totalmente con il principio dell'hitlerismo. L'ordinamento dello Stato è assimilato alla relazione *Führung-Gefolgschaft*, e l'ordinamento «vero» consiste nel divenire un'unica cosa con la volontà del *Führer*.

Quanto alla lotta del *Führer* e del suo popolo contro la morte e il diavolo, gli ascoltatori di Heidegger non potevano affatto ignorare che nel capitolo *Popolo e razza* del *Mein Kampf* l'ebreo è identificato con il diavolo:

nessuno si meraviglierà se, nel nostro popolo, la personificazione del diavolo come simbolo di tutto ciò che è male assume la forma corporea dell'ebreo⁸⁷.

Giocando sul pathos del diavolo riferendosi al *Führer*, Heidegger risveglia e coltiva nei suoi studenti quanto di più nero c'è nell'hitlerismo.

Il procedimento è analogo a quello che Carl Schmitt impiegherà pochi anni dopo alla fine del suo discorso del 1936 intitolato *La Scienza giuridica tedesca in lotta contro lo spirito ebraico*, in cui riprende la conclusione del terzo capitolo del *Mein Kampf*, affermando: «Quando mi proteggerò e mi difenderò da un ebreo – dice il nostro *Führer* Adolf Hitler – io lottò per l'opera del Signore»⁸⁸. Là Hitler usa lo stesso metodo del già citato capitolo *Popolo e razza*, dove si trova infatti un riferimento prettamente politico al Cristo «che usa la frusta per cacciare dal tempio del Signore questo nemico di ogni

umanità»⁸⁹, per Hitler l'ebreo. Si può quindi concludere che Heidegger prima e Carl Schmitt poi, come Hitler e riferendosi a Hitler, puntano sulla sensibilità religiosa per far passare un'allusione antisemita particolarmente odiosa.

5.7 Heidegger e lo Stato *völkisch*

All'inizio della sessione successiva, nel momento in cui, come ogni volta, ricapitola quella precedente, Heidegger ritorna sulla critica a Bismarck e alle insufficienze del II Reich. Non si accontenta di un semplice richiamo ma va ben oltre. Si legge infatti:

Ci restava ancora qualcosa da aggiungere sulle ragioni interne del naufragio della politica di Bismarck. Abbiamo appreso che, oltre alla necessità di un *Führer*, un popolo ha anche bisogno di una tradizione, che si poggia su una nobiltà politica. Se dopo la morte di Bismarck il II Reich ha conosciuto una rovina irrimediabile non bisogna vederne il motivo solo nel fatto che Bismarck non è riuscito a creare questa nobiltà politica. Egli non era nemmeno riuscito a considerare la comparsa del proletariato come giustificata in sé, né a integrare il proletariato con un andargli incontro comprensivo. Ma la ragione principale consiste probabilmente nel fatto che il carattere *völkisch* del II Reich si limitava a ciò che noi chiamiamo patriottismo e patria. In se stessi, questi elementi dell'unificazione del 1870-71 non devono essere valutati negativamente, ma sono del tutto insufficienti per un vero Stato *völkisch*. Essi non avevano nemmeno il minimo radicamento nel popolo⁹⁰.

Heidegger presenta questa volta nuove ragioni per il fallimento del II Reich. Non solo mancava a questo un vero *Führer*, non solo Bismarck non aveva saputo creare questa «nobiltà politica» guardiana di una tradizione che il III Reich

avrebbe costituito con i quadri delle SA e delle SS, ma altri due motivi spiegherebbero il suo naufragio. Innanzitutto egli non sarebbe stato in grado di integrare il proletariato nello Stato come ha saputo fare il III Reich. È necessario ricordare a tal proposito quale fu la realtà del «socialismo» nazista al quale Heidegger si riferisce qui in modo positivo? Inizia con lo scioglimento di tutti i sindacati e l'arresto, il 1° maggio 1933 – giorno in cui Heidegger aderisce ufficialmente al partito – di tutti i capi dei lavoratori. I nazisti creano al loro posto il Fronte tedesco del lavoro [*Deutsche Arbeitsfront* (DAF)] interamente controllato dal partito, e istituiscono in tutte le imprese il rapporto *Führung-Gefolgschaft* tra il padrone e i suoi operai. Questa fu l'integrazione «comprensiva» del proletariato nello Stato del *Führer*.

Per Heidegger però questo non è il punto più importante. Ciò che principalmente ha fatto difetto al II Reich è che esso si sia limitato al patriottismo tradizionale e che non abbia saputo fondare un vero Stato *völkisch*. Heidegger fa dunque sua senza riserve l'espressione centrale del *Mein Kampf*, quella del *völkischer Staat*. Sappiamo come Hitler, nelle sue lunghe spiegazioni sullo Stato *völkisch*, lo caratterizzi per il fatto che questo «deve mettere la razza al centro della vita generale»⁹¹. Egli rimprovera al vecchio Reich di aver trascurato «i fondamenti razziali del nostro *Volkstum*»⁹², mentre invece questi sono «i caratteri propri della sua essenza radicati nel suo sangue»⁹³, i soli che, secondo Hitler, danno a un popolo il diritto all'esistenza sulla Terra. Heidegger, facendo propria la nozione dello Stato *völkisch* e la concezione molto particolare del radicamento nel popolo che ne è inseparabile, aderisce indiscutibilmente ai fondamenti razzisti dell'hitlerismo.

5.8 Heidegger, l'estensione dello spazio vitale del popolo tedesco e i nomadi semiti

Nel suo seminario Heidegger ha distinto due modi di affrontare la questione dello Stato, sempre in rapporto al popolo. Abbiamo citato il primo, che procede «a partire dall'alto, dal generale, dall'essere e dall'ente» e considera la relazione tra lo Stato e il popolo a partire dalla relazione tra l'essere e l'ente. E abbiamo visto come esso conduca *infine* a esaltare l'unità del popolo e del suo *Führer*. Il secondo modo, che stiamo per analizzare e che è sviluppato nell'ottava sessione, procede invece «a partire dal basso, a partire dal popolo e dallo Stato, a partire da noi stessi». Heidegger ricorda che «è impossibile considerare il popolo senza lo Stato, in altre parole l'ente senza il suo essere», e propone una separazione di puro metodo e solo provvisoria, nella quale il popolo e lo Stato non saranno più considerati insieme ma distintamente. La questione del popolo è la prima ad essere affrontata, e ricordando che «i processi della natura e gli avvenimenti della storia si svolgono nello spazio e nel tempo», egli invita a interrogarsi sulla determinazione del popolo nello spazio. L'argomentazione inizia così:

Quando noi ci interroghiamo sul popolo nello spazio, dobbiamo iniziare con l'eliminare due rappresentazioni errate. Quando ascoltiamo questi due termini noi pensiamo in primo luogo a una parola d'ordine contemporanea: «popolo senza spazio». Se intendiamo con ciò lo spazio vitale [*Lebensraum*], indubbiamente questo è troppo. Si potrebbe forse dire: popolo senza spazio vitale sufficiente, necessario al suo dispiegamento positivo. Noi non dobbiamo mai dimenticare che, necessariamente, lo spazio è sempre corollario del popolo nel suo essere concreto e che, in senso letterale, non esiste «popolo senza spazio»⁹⁴.

Vediamo in quale clima si colloca immediatamente

Heidegger, poiché comincia con il citare il titolo dell'opera allora celebre di Hans Grimm, *Popolo senza spazio*⁹⁵, le cui milleduecento pagine costituiscono «una veemente disputa contro l'Inghilterra» e la «sapiente preparazione a una politica di conquiste territoriali»⁹⁶. Tuttavia Heidegger supera Grimm. La sua ontologizzazione delle nozioni lo porta a dire che ogni popolo possiede in quanto tale uno spazio vitale. Egli qui non fa altro che esporre la tesi della «correlazione di uomo e mondo», usando le parole di Rothacker, o della relazione essenziale tra il *Dasein* e il suo mondo-ambiente, usando le proprie. Il *Lebensraum* non è quindi che un'altra formulazione dell'*Umwelt*. Presa letteralmente, l'espressione «popolo senza spazio» è quindi senza significato; bisogna aggiungere: «senza spazio vitale sufficiente, necessario al suo dispiegamento positivo». Abile maniera di giustificare da subito la «necessità» di estendere lo spazio vitale del popolo tedesco.

Dopo aver così ontologizzato lo spazio vitale del popolo utilizzando un vocabolario ispirato a *Essere e tempo*⁹⁷, Heidegger affronta la differenza tra nomadi e autoctoni (*bodenständige Menschen*) in questi termini:

La storia ci insegna che i nomadi non sono diventati ciò che sono a causa della desolazione del deserto e della steppa, ma che essi stessi hanno spesso lasciato dietro di loro il deserto laddove avevano trovato una terra fertile e coltivata, e che gli uomini radicati in un suolo hanno saputo creare un paese natale persino in una contrada selvaggia⁹⁸.

Per lui la differenza tra autoctoni e nomadi non deriverebbe quindi dall'adattamento necessario all'ambiente di cui ogni uomo è capace, ma da una specificità del loro proprio essere. Ciò finisce con il suggerire che alcuni essere umani e alcuni popoli sarebbero per essenza creatori e altri sterili. Heidegger prepara così, nella mente dei suoi studenti, le conclusioni discriminatorie che vedremo più avanti circa i «nomadi semiti» incapaci di avere accesso alla natura dello

«spazio tedesco».

Tuttavia, se essere un popolo «autentico» si caratterizza per il radicamento in un suolo, come giustificare l'espansione di un popolo? Qui Heidegger dichiara che non è esatto considerare che l'ideale di un popolo consista unicamente nel suo carattere autoctono, nella sua *Bodenständigkeit*, come i contadini che sviluppano il sentimento di essere originari di una terra (*Bodenverwachsenheit*) e di appartenerele. La «circolazione» (*Verkehr*) è essa stessa parimenti necessaria. Così, la maniera concreta con cui gli esseri umani operano nello spazio e gli danno forma comprende tanto il radicamento nel suolo quanto la «circolazione»: *Bodenständigkeit und Verkehr*.

Heidegger ora, sulla base di ciò che ha appena affermato circa il popolo e il suo spazio vitale, può tornare alla questione dello Stato. Egli utilizza tutte le risorse del proprio vocabolario per introdurre la nozione di impero (*Reich*), affermando che lo spazio dello Stato è in un certo senso lo spazio del popolo autoctono inteso come il dispiegamento effettivo della sua «circolazione» nel commercio e negli scambi, l'estensione (*Bereich*) del suo potere e l'impero (*Reich*) del suo regime e della sua legge. Da qui la conclusione secondo la quale non possiamo parlare di Stato se non quando la volontà di estensione, la «circolazione», si aggiunge al radicamento nel suolo o carattere autoctono (*Bodenständigkeit*).

Heidegger va ora a distinguere il paese natale (*Heimat*) dalla patria (*Vaterland*), il che gli permette di riferirsi, molto concretamente, al problema di quei tedeschi che vivono al di fuori delle frontiere del Reich. Costoro hanno una *Heimat* tedesca ma non appartengono allo Stato tedesco, al Reich, e quindi, aggiunge Heidegger, sono privati del loro modo proprio di essere. Si vede come egli conduce l'ascoltatore alla conclusione che è necessario sopprimere lo scarto esistenziale tra l'essere *völkisch* e l'essere ufficialmente tedeschi. All'atto pratico, ciò significa accreditare uno dei due principali obiettivi

dell'antisemitismo di Hitler, ossia l'idea che lo spazio vitale del popolo tedesco (quello che Schmitt chiamerà *Großraum*) si estenda ben al di là dello spazio del Reich. L'insegnamento di Heidegger tende così a legittimare in anticipo la politica di annessione dell'Austria, dei Sudeti e dei territori dell'Est dove risiedono dei coloni tedeschi: in sintesi, la politica che Hitler stesso si appresta a mettere in atto.

Alla fine dell'ottava sessione Heidegger giustifica da subito, e in maniera veramente criminale, la discriminazione che sarà messa in atto nei territori dell'Est tra il popolo tedesco, i popoli slavi e coloro che chiama ora nomadi semiti, cioè principalmente gli ebrei, a proposito dei quali non parla neanche più di popolo. Il «nomade semita» è quindi per sua essenza privo di qualsiasi spazio proprio. Ecco infatti che cosa insegna il rettore Heidegger ai suoi studenti, molti dei quali destinati a battersi all'inizio del decennio successivo sul fronte dell'Est:

La natura del nostro spazio tedesco si manifesterebbe a noi sicuramente in modo diverso rispetto a un popolo slavo; al nomade semita, essa non si manifesta forse mai⁹⁹.

L'estirpazione degli ebrei, incapaci per essenza di avere la conoscenza dello «spazio tedesco» e di ciò che è «specificamente il *Völkisch*»¹⁰⁰, si trova quindi legittimata in anticipo da Heidegger.

5.9 L'apologia heideggeriana del dominio hitleriano

Alla fine dell'ottava e nella nona e ultima sessione, Heidegger ritorna su ciò che costituisce la principale ossessione del suo seminario, ossia la relazione con il *Führer*. Vuole precisare le condizioni di una vera direzione politica o *Führerschaft*, e si esprime in questi termini:

Führer ha [qualcosa] a che vedere con volontà del popolo;

questa non è la somma delle volontà individuali, ma un intero costituito da un suo proprio carattere originale. La questione della consapevolezza della volontà della comunità è un problema che si pone in tutte le democrazie ma che, ben inteso, può diventare fruttuoso solo quando la volontà del *Führer* e la volontà del popolo vengono identificate nella loro essenza. Oggi, il compito consiste nel trasformare la relazione fondamentale del nostro essere comune in funzione di questa realtà del popolo e del *Führer* e, così facendo, nel non separarli, perché essi sono una sola realtà. Soltanto poi, quando questo schema fondamentale sarà conseguito in senso essenziale con un impeto, una vera *Führerschaft* sarà possibile¹⁰¹.

Non bisogna cadere in errore: Heidegger intende promuovere una nozione della «volontà del popolo» che nulla deve alla volontà generale secondo Rousseau, la cui nozione di contratto sociale è esplicitamente respinta nella medesima sessione, alla pari di tutti i «tentativi di deduzione dello Stato del XVII e del XVIII secolo». Ciò di cui qui si tratta è l'identificazione della volontà del popolo con la volontà del *Führer*, riducendo tutto l'essere a quest'ultimo. Se, come dice Heidegger nella stessa sessione, «il popolo è l'ente il cui essere è lo Stato», questo Stato in verità non ha altro essere che il dominio totale del *Führer*, cioè di Hitler. E nell'ultima sessione Heidegger fa l'apologia di tale dominio. Egli afferma: Al dominio è necessario il potere; questo crea una gerarchia che permette al dominante, se il suo potere è vero, di imporre ai dominati la sua volontà, cioè di mostrare ai dominati i fini e i mezzi¹⁰².

La questione diventa quindi: come può il *Führer* imporre la sua volontà? Heidegger prospetta allora freddamente due possibili «modalità d'imposizione della volontà»: la «persuasione tramite il discorso» e la «costrizione tramite l'azione», restando inteso che, egli dice, «ai nostri giorni, il *Führer* persuade tramite il discorso»¹⁰³. Egli arriva a pronunciare un'apologia radicale dello stile inimitabile e «tambureggiante»

(*trommelnd*) di Hitler, durante la quale non esita ad accostarlo a Tucidide!¹⁰⁴

Tuttavia la parola potrebbe non essere sufficiente, e la superiorità del *Führer* si vede, secondo Heidegger, nella sua capacità di coniugare discorso e azione. Infatti:

La volontà attiva persuade più efficacemente tramite l'azione. Il grande realizzatore, colui che agisce, è simultaneamente il potente, il dominante, il cui esserci e la cui volontà diventano determinanti tramite la persuasione, cioè attraverso conoscenza e riconoscimento della più alta volontà del *Führer*¹⁰⁵.

Qual è allora lo scopo dell'educazione politica? Heidegger lo sottolinea nettamente:

Educazione politica attuale = creare un nuovo atteggiamento fondamentale di tipo conforme alla volontà¹⁰⁶.

La terminologia è prossima a Rothacker per quanto riguarda la creazione di un nuovo «atteggiamento» (*Haltung*). Cogliamo così più chiaramente ciò che Heidegger intende quando parla, nel corso dell'inverno 1933-34 contemporaneo a questo seminario, di una «trasformazione del nostro intero esserci» presentata come «necessaria»¹⁰⁷, o ancora della «*grande trasformazione dell'esserci dell'uomo*»¹⁰⁸ e, in riferimento ai discorsi di Hitler e al nazionalsocialismo, della «trasformazione radicale» a partire dal mondo tedesco¹⁰⁹. Questa trasformazione radicale non ha niente di filosofico: non è nient'altro che una mutazione dell'esserci dell'uomo iniziata da Hitler stesso.

Nello stesso spirito, Heidegger dichiara:

La volontà del *Führer* inizia con il trasformare gli altri in una *Gefolgschaft* da cui scaturisce la comunità. Da questo legame vivo derivano il loro sacrificio e la loro sottomissione, non dall'obbedienza o dalla costrizione delle istituzioni¹¹⁰.

Si misura da questi discorsi la radicalità con la quale Heidegger difende e promuove il principio dell'hitlerismo.

Precisiamo che è necessario, per una comprensione più

esatta della realtà del III Reich e del modo in cui Heidegger vi partecipa, distinguere nazismo e hitlerismo. Queste due forze si sono certo servite l'una dell'altra e si sono unite nella stessa impresa distruttrice, ma esse non sono completamente sovrapponibili. Il nazismo mira alla promozione di una razza «pura» nella comunità del popolo e tende alla discriminazione radicale, quindi all'eliminazione fisica di tutto ciò che vi si oppone o semplicemente se ne discosta. L'hitlerismo vuole innanzitutto imporre il dominio e il possesso totale di ciascuno e di tutti da parte della volontà e dello spirito del *Führer*: la dominazione e la distruzione mirano per prima cosa alle menti e si propagano per mezzo dei discorsi e degli scritti.

Ora noi vediamo come Heidegger abbia perfettamente compreso e fatto proprio questo principio, al punto di pensarsi egli stesso come un – se non persino come *il* – *Führer*. Il seminario dell'anno successivo su Hegel e sullo Stato, come vedremo, lo confermerà. Non è quindi possibile ridurre l'azione di Heidegger all'una o all'altra «variante» del nazionalsocialismo: ciò che ha ricevuto dal nazismo e dall'hitlerismo e la direzione che egli stesso ha voluto imprimere loro riguardano il fenomeno nella sua *integralità*. Su questo punto quindi noi non seguiamo Victor Farías quando afferma, nell'Introduzione al suo libro, che «Martin Heidegger optò per la linea rappresentata da Ernst Röhm e dalle sue SA, cercando di dare con il proprio pensiero una struttura filosofica a questa variante del nazionalsocialismo»¹¹¹. Infatti se, come mostra la sua corrispondenza con Rudolf Stadelmann, Heidegger inizia approvando il ruolo crescente delle SA nelle università, alla fine del suo rettorato entra in conflitto con gli studenti loro rappresentanti. Inoltre il suo impegno hitleriano e nazista non è stato scosso dalla Notte dei lunghi coltelli, come ci dimostrano i corsi successivi a quella notte del 30 giugno 1934, l'appoggio rinnovato a Hitler nell'estate 1934, il progetto di una Scuola di professori del Reich redatto nello stesso periodo e la

partecipazione alle attività dell'Accademia per il diritto tedesco¹¹². E non abbiamo alcuna conoscenza di relazioni di Heidegger con Röhm, mentre sappiamo che egli era vicino alla cerchia di Goebbels e soprattutto totalmente affascinato dalla persona di Hitler, come attestano, oltre a questo seminario hitleriano, le sue dichiarazioni del 1933 a Karl Jaspers sulle «ammirabili mani di Hitler», o del 1936 a Karl Löwith sulla sua fede intatta nel *Führer*, per non parlare di un considerevole numero di dichiarazioni professate o pubblicate durante questi stessi anni. Infine noi abbiamo mostrato che non esiste una 'filosofia' di Heidegger che si sarebbe costituita in modo coerente e separato, indipendentemente dalla sua implicazione radicale nel nazismo: l'incompiutezza di *Essere e tempo*, il modo in cui già lì egli rapporta il destino dell'esistenza autentica alla comunità del popolo, nonché la sua affermazione a Davos secondo la quale c'è una *Weltanschauung* a fondamento di ogni filosofia, lo provano a sufficienza.

Non precisiamo questi punti per aumentare le critiche da cui Farías è stato ingiustamente subissato: il suo libro non è per nulla costruito intorno a questa tesi enunciata brevemente, e i documenti da lui raccolti nella terza parte dell'opera fanno da contrappeso a ciò che essa aveva di troppo parziale. Ci interessa solo mostrare che la linea seguita da Heidegger non potrebbe essere identificata con nessuna «variante» particolare del nazionalsocialismo. Non parleremo dunque di un nazionalsocialismo «friburghese» o di un nazionalsocialismo «privato», come talvolta affermato da alcuni autori che hanno voluto attenuare l'importanza della sua partecipazione. Troppi testi, a cominciare dal discorso di rettorato, ci rivelano che Heidegger si è identificato non solo con il nazismo ma anche con l'hitlerismo, e che ha avuto l'ambizione di farsi carico della direzione intellettuale e «spirituale» dell'intero movimento, lottando contro le sue deviazioni «liberali».

5.10 Heidegger e i discorsi di Hitler

Giunti a questo punto della nostra analisi dobbiamo porre una questione che sottoponiamo all'acume dei futuri ricercatori. In effetti, la valorizzazione dei discorsi e dello stile di Hitler fatta da Heidegger, nonché la sua difesa totale del principio di dominio dell'hitlerismo come fondamento della politica e dello Stato, portano a interrogarsi più in profondità sulla natura delle sue relazioni con Hitler. Heidegger è unicamente colui che va ad appoggiare e difendere l'opera di Hitler – il che rappresenta già una compromissione spaventosa – oppure la sua partecipazione alla dittatura dell'hitlerismo è ancora più attiva?

Chi, per le proprie ricerche, ha dovuto leggere da vicino i discorsi, le conferenze e i corsi di Heidegger degli anni 1933-34 e nel contempo alcuni discorsi di Hitler dello stesso periodo, non può che rimanere estremamente colpito dalla somiglianza nello stile e nei contenuti di numerosi passaggi. Il che potrebbe spiegarsi anche con il fatto che la mente di Heidegger è impregnata dello stile hitleriano.

Tuttavia Heidegger non si è limitato a ricevere in sé l'hitlerismo e a nutrirsene. Egli ha anche contribuito attivamente alla sua supremazia, come dimostrato dall'ardore con il quale si è dedicato all'introduzione del *Führerprinzip* nell'università. Fino a che punto si è spinta la sua attività a favore di Hitler? A questo proposito bisogna prestare attenzione al fatto, fin troppo misconosciuto, che molti dei discorsi pronunciati da Hitler non sono usciti dalla sua penna. A chi ha sfogliato il "Völkischer Beobachter" degli anni 1933-34 appare materialmente impossibile che il *Führer* abbia potuto redigere interamente di persona tutti gli innumerevoli discorsi-fiume che ha pronunciato quasi quotidianamente. Ebbene, non esistono studi esaustivi sulle personalità che, nell'*entourage* più o meno vicino a Hitler, sono state indotte a stilare note, memorandum e progetti di discorsi da indirizzare alla sua attenzione. Non è

quindi assurdo formulare l'ipotesi che tra le maglie nascoste del nazismo, tuttora così mal conosciute, Heidegger abbia potuto giocare un certo ruolo nel concepimento a monte dei memorandum che sono serviti come base per i discorsi di Hitler. Riguardo a questo, il telegramma che Heidegger inviò al cancelliere Hitler per suggerire l'atteggiamento da adottare nei confronti dell'Unione universitaria (*Hochschulverband*) appare come il segno pubblico di una volontà di consigliare il *Führer* la cui ampiezza è ancora da valutare. Si tratta di un lavoro che supera ampiamente l'orizzonte di questo libro, ma che sarebbe indispensabile realizzare. In effetti, quando all'inizio del suo discorso di rettorato Heidegger dichiara che «i *Führer* sono essi stessi guidati», non si tratta di parole vane. Oggi che possiamo confrontare tra loro i discorsi, i corsi e alcuni dei seminari di Heidegger, sembra proprio che abbia voluto imprimere egli stesso la direzione spirituale nella quale si è iscritta la volontà dell'hitlerismo di dominare totalmente le menti.

Senza pretendere altro che fornire un abbozzo di questo lavoro, ne vorremmo semplicemente proporre una traccia. Un passaggio importante del memorandum (o *Denkschrift*) di Hitler in data 15 dicembre 1932 «sui criteri interni delle disposizioni per aumentare l'efficienza del movimento»¹¹³ è, nella sua concezione così come nella sua terminologia e nel suo stile, particolarmente vicino alle proposizioni di Heidegger che troviamo nei discorsi e nei seminari degli anni 1933-34. Questo memorandum rimase inedito, e quando nel giugno 1943 Goebbels ritenne che contenesse «argomenti talmente classici» da poter essere ancora utile senza la necessità di alcuna revisione, Hitler lo aveva completamente dimenticato¹¹⁴, il che tenderebbe a provare che egli non ne era l'autore. Ecco il brano in questione:

Fondamento dell'organizzazione politica è la fedeltà. In essa il riconoscimento della necessità dell'*obbedienza* quale *condizione* della costruzione di ogni comunità umana si

manifesta come la più nobile espressione del sentimento. La fedeltà nell'obbedienza non può *mai* essere sostituita da alcun provvedimento o istituzione formale. Scopo dell'organizzazione politica è di rendere possibile la più ampia diffusione di consapevolezza, necessaria all'affermazione della vita della nazione come della volontà che ne è al servizio. Scopo finale, pertanto, è la mobilitazione del popolo per tale idea.

Il *trionfo* dell'*idea* nazionalsocialista è il *traguardo* della nostra lotta, l'organizzazione del nostro partito un mezzo per pervenirvi¹¹⁵.

Ian Kershaw commenta questo testo osservando che «l'inconsistenza del linguaggio mette in rilievo quanto la concezione hitleriana del partito fosse lontana da ogni ipotesi di organizzazione burocratica». Ebbene, bisogna notare che questa concezione della politica, che riporta tutto alla relazione *Führung-Gefolgschaft* e al vincolo di fedeltà che lega la comunità alla volontà del suo *Führer* uniti nella stessa 'idea', è esattamente ciò che Heidegger difende costantemente, tanto nei suoi discorsi quanto nel suo seminario del semestre invernale 1933-34. E le sue conversazioni con Karl Löwith nel 1936 vanno ancora nella stessa direzione. Heidegger afferma infatti che «discutibile gli sembrava solamente l'eccessivo processo di organizzazione a spese delle forze vitali»¹¹⁶.

Si deve d'altronde prestare attenzione al fatto che, se non sappiamo quale fu precisamente l'attività di Heidegger durante il periodo che va dal luglio 1932 all'aprile 1933 durante il quale beneficiò di un congedo dall'insegnamento, la sua corrispondenza con Elisabeth Blochmann e ciò che sappiamo dalle sue lettere a Bultmann del dicembre 1932 ci dimostrano che le sue preoccupazioni erano allora principalmente politiche e legate all'ascesa dell'NSDAP per il quale aveva votato. In ogni caso, la maniera di mettere in corsivo termini chiave, la valorizzazione di una sola *idea*¹¹⁷, il pathos della fedeltà

(*Treue*)¹¹⁸, si ritrovano in particolare nel seminario hitleriano affrontato in questo capitolo. Le affinità tra la *Denkschrift* attribuita a Hitler e gli orientamenti e le idee di Heidegger sono quindi abbastanza significative per far sì che l'ipotesi che abbiamo formulato meriti di essere esaminata.

5.11 Heidegger e il *Führerstaat*

Abbiamo visto Heidegger far proprie le principali componenti del nazismo e dell'hitlerismo: la definizione di popolo come comunità di sangue e di razza, la relazione *Führung-Gefolgschaft*, l'apologia dello Stato *völkisch* e la legittimazione dell'estensione dello spazio vitale del popolo tedesco. Lo abbiamo visto esprimere la sua fascinazione per i discorsi del «tamburino» – come Hitler stesso si autodefiniva – e per l'efficacia persuasiva della sua propaganda. Lo abbiamo visto infine pronunciare l'apologia del principio dell'hitlerismo e persino contribuire a forgiarlo, cioè del concetto che la comunità di popolo si costituisce nel legame vivente che la unisce al suo *Führer*. In tutte le argomentazioni di questo seminario sullo Stato non c'è dunque niente di filosofico, e niente di più che l'espressione di una fascinazione attiva e complice di Martin Heidegger per tutto ciò che Hitler rappresenta.

D'altronde, nelle conclusioni dell'ultima sessione, egli arriva fino al fondo della sua assolutizzazione dello Stato hitleriano. Infatti non esita ad affermare che:

Lo Stato [...] è la realtà più reale, che deve dare alla totalità dell'essere un senso nuovo, un senso originale. È nello Stato che avviene la più alta realizzazione di ciò che l'essere umano è¹¹⁹.

Ebbene questo Stato che si presume dia alla «totalità dell'essere» un nuovo senso e permetta «la più alta realizzazione» dell'essere umano è, come Heidegger dice ora

esplicitamente, lo Stato hitleriano, il *Führerstaat*. Qui egli situa il III Reich, come lo stesso Hitler fa, in continuità con quelli precedenti e quindi con lo Stato prussiano, e non esita ad appellarsi all'eredità politica del luteranesimo, chiaramente distorto in questo amalgama. Quella che segue è la conclusione di Heidegger con la quale anche noi termineremo questo capitolo, poiché l'hitlerismo radicale dell'autore di *Essere e tempo* è sufficientemente dimostrato:

Il *Führerstaat* – come noi lo possediamo – significa il compimento dello sviluppo storico, la realizzazione del popolo nel *Führer*. Lo Stato prussiano, quale si era perfezionato sotto l'impulso formatore della nobiltà prussiana, è la forma preliminare dello Stato di oggi. Questa relazione testimonia l'affinità elettiva che esiste tra il prussianesimo e il *Führer*. È da questa grande tradizione che deriva la parola, impregnata di spirito luterano, del grande Principe elettore, e ad essa ci atteniamo quando ne professiamo il senso: *Sic gesturus sum principatum, ut sciam rem esse populi, non meam* [*Eserciterò il potere in modo da non dimenticare che appartiene al popolo, non a me*]¹²⁰.

Note

¹ M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit.

² Cfr. GA 16, pp. 372-394 (*Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*) [trad. it. cit., pp. 338-354 (*Il rettorato 1933/34. Fatti e pensieri*)].

³ «Diese Vorlesung [il suo corso sull'allegoria della caverna del semestre invernale 1931-32] wurde während meines Rektorats im Wintersemester 1933-34 wiederholt und durch ein stark besuchtes Seminar über 'Volk und Wissenschaft' ergänzt»; *ivi*, p. 373 [cfr. trad. it. *ivi*, p. 339].

⁴ Questi due corsi dei semestri invernali 1931-32 e 1933-34, intitolati entrambi *L'essenza della verità*, sono stati pubblicati rispettivamente in GA 34 [trad. it. cit.] e in GA 36/37 [La traduzione italiana di questo volume della GA non è stata utilizzata nel lavoro di curatela del presente volume; per le ragioni di tale scelta, cfr. cap. 4 nota 2].

⁵ Cfr. T. Kiesel, *In the Middle of Heidegger's Three Concepts of the Political* cit., pp. 145-152. La sintesi in lingua inglese di Kiesel segue abbastanza da vicino il testo tedesco, ma è selettiva e quindi incompleta.

⁶ Cfr. T. Kiesel, *Heidegger als politischer Erzieher: der NS-Arbeitersstaat als Erziehungsstaat, 1933-34*, in *Die Zeit Heideggers*, a cura di N. Lesniewski, E. Nowak-Juchacz, Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Wien 2002, pp. 71-87. I brani della settima sessione si trovano in appendice, alle pagine 83-87, non secondo l'ordine del testo, ma distribuiti in base a tre domande formulate dall'autore dell'articolo.

⁷ «Nicht als Rahmen verstanden wir die Zeit, sondern als die eigentliche Grundverfassung des Menschen»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., quinta sessione, 12 gennaio 1934, appunti di Heinrich Buhr.

⁸ «Wenn wir jetzt nach dem Staat fragen, dann fragen wir nach uns»; *ibidem*.

⁹ «So verstehen wir dann unter 'Staat' eine Weise des Seins, in der Mensch ist»; *ibidem*.

¹⁰ «Welches Seiende gehört nun zu diesem Staat? 'Das Volk'?»; *ibidem*.

¹¹ «Was verstehen wir unter 'Volk' mußten wir weiter fragen, denn in der franz. Revolution wurde ebenso geantwortet: das Volk»; *ibidem*.

¹² «Diese Antwort ist nur möglich auf Grund einer Entscheidung zu einem Staat. Die Bestimmung des Volkes hängt davon ab, wie es in seinem Staat ist»; *ibidem*.

¹³ «Zunächst stellten wir formal fest, daß das Volk das

Seiende ist, das in der Art und Weise des Staates ist, das Staat ist oder sein kann. Formal fragten wir dann weiter. Welche Prägung und Gestalt gibt sich das Volk im Staat, der Staat dem Volk? [...] Die der Ordnung? Das ist so zu allgemein, denn ich kann alles ordnen, Steine, Bücher und so weiter. Wohl aber trifft eine Ordnung im Sinn von Herrschaft, Rang, Führung und Gefolgschaft die Sache»; *ibidem*.

¹⁴ «Wer regiert, wer darf regieren?»; *ibidem*.

¹⁵ «insofern Menschsein heißt: in sich die Möglichkeit und Notwendigkeit tragen, in einer Gemeinschaft sein eigenes Sein und das der Gemeinschaft zu gestalten und zu vollenden»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., sesta sessione, 19 gennaio 1934, appunti di Itel Gelzer.

¹⁶ «Diese Entwicklung begann in der Renaissance, als zum Ziel alles Seins erhoben wurde der Einzelmensch als Person, der große Mensch, in den beiden Idealen des *homo universalis* und des Spezialisten. Dieser neue Wille zur Entfaltung der Persönlichkeit war es, was jene vollständige Wandlung zustande brachte, nach welcher fortan alles nur noch für den großen Einzelnen da sein sollte. Alles und also auch die Politik wird nun in eine Sphäre gerückt, innert derer der Mensch sich auszuleben vermag und gewillt ist. So sinken Politik, Kunst, Wissenschaft und all die andern herab zu Gebieten individuellen Entfaltungswillens, und das um so ausgesprochener, je mehr sie durch gewaltige Leistungen erweitert und somit eben spezialisiert werden. In den Folgezeiten aber ließ man die sämtlichen Kulturgebiete nur immer weiter ins Unübersehbare auseinanderwachsen bis in unsere Tage, wo die Gefährlichkeit solchen Treibens sich im Zerfall unseres Staates mit elementarer Deutlichkeit zeigte. Als dringende Aufgabe unserer Zeit erkannten wir deshalb, dieser Gefahr zu begegnen, indem wir die Politik ihren gehörigen Rang wieder zu geben versuchen, sie wieder zu sehen lehren als Grundcharakter des in der Geschichte philosophierenden

Menschen und als das Sein, in dem der Staat sich entfaltet, sodaß dieselbe wahrhaft die Seinsart eines Volkes genannt werden kann»; *ibidem*.

¹⁷ Tale è la situazione descritta per esempio da Schmitt nel capitolo VI del suo *Leviatano*; cfr. C. Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, trad. fr. di D. Trierweiler, Prefazione di É. Balibar, Seuil, Paris 2002, pp. 134-135 [ed. or. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politische Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, p. 121].

¹⁸ «das Seiende des Staates, seine Substanz, seinen tragenden Grund: das Volk»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., sesta sessione.

¹⁹ «Nahe damit verwandt aber ist ein Wort wie 'Volksgesundheit', worin hinzukommend mitempfunden wird nur noch das Band der Bluts- und Stammeseinheit, der Rasse»; *ivi*, conclusione della sesta sessione. Questa conclusione è fondamentale per cogliere la dimensione razziale della concezione heideggeriana del popolo.

²⁰ Cfr. par. 3.3.

²¹ «Aber am umfassendsten endlich brauchen wir Volk, wenn wir etwa reden von 'Volk in Waffen': indem wir darunter ja keineswegs etwa nur die verstehen, welche den Stellungsbefehl erhalten, und auch etwas anderes als die bloße Summe der Staatsangehörigen, ja etwas noch stärker Verbindendes sogar als Stammesgemeinschaft und Rasse: nämlich die Nation, und das heißt eine unter gemeinsame Schicksal gewordene und innerhalb eines Staates ausgeprägte Seinsart»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., sesta sessione.

²² [Cfr. par. 8.8].

²³ «das granitene Fundament zu schaffen, auf dem dereinst ein Staat bestehen kann, der nicht einen volksfremden Mechanismus [...], sondern einen völkischen Organismus darstellt: *Einen germanischen Staat deutscher Nation*»; A. Hitler, *Mein Kampf* cit., pp. 361-362.

²⁴ «Das Politische als Grundmöglichkeit und ausgezeichnete Seinsweise des Menschen ist – wie wir sagten –, der Grund, auf dem der Staat ist. Das Sein des Staates liegt verankert im politischen Sein der Menschen, die als Volk diesen Staat tragen, die sich für ihn entscheiden. Zu dieser politischen, d.h. geschichtlich schicksalhaften Entscheidung bedarf es der Klärung des ursprünglichen Wesenzusammenhangs von Volk und Staat. Es ist ein Verstehen und Wissen vom Wesen des Staates und Volkes nötig für jeden Menschen. Dieses Wissen, die Begriffe und Erkenntnisse gehören zur politischen Erziehung, d.h. zur Hineinführung in unser eigenes politisches Sein»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., settima sessione, appunti di Ingeborg Schroth, inizio del § 1. Si tratta della sessione più accuratamente annotata (anche se la sintassi è problematica come in tutti i corsi di Heidegger), distinta in 13 paragrafi. Nelle prossime citazioni indicheremo in nota da quali di questi sono tratte, affinché il lettore possa seguire meglio lo svolgimento della sessione. Per quanto concerne il presente paragrafo, Theodore Kiesel ne cita solo alcune frasi, mescolate ad altre citazioni; cfr. T. Kiesel, *Heidegger als politischer Erzieher* cit., pp. 83-84.

²⁵ «es heißt aber nicht, daß nun jeder, der sich dieses Wissen aneignet, politisch handeln kann und darf als Staatsmann oder Führer. Denn der Ursprung alles staatlichen Handelns und Führens liegt nicht im Wissen, sondern im Sein. Jeder Führer *ist* Führer, *muß* der geprägten Form seines Seins nach Führer sein, und versteht und bedenkt u. erwirkt in der lebendigen Entfaltung seines eigenen Wesens zugleich, was Volk und Staat ist»: M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit.,

settima sessione, fine del § 1.

²⁶ Cfr. W. Darré, *Neuadel aus Blut und Boden*, Lehmann, München 1930 [trad. it. *La nuova nobiltà di sangue e suolo*, Edizioni di Ar, Padova 1978] e la voce «Adel» in C. Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, De Gruyter, Berlin-New York 1998, p. 10.

²⁷ [Cfr. cap. 4 qui].

²⁸ «Ein Führer braucht nicht politisch erzogen zu werden, wohl aber eine Hüterschar im Volk, die die Verantwortung für den Staat mit tragen hilft. Denn jeder Staat und jedes Wissen um den Staat wächst in einer politischen Tradition. Wo dieser nährenden, sichernden Boden fehlt, kann die beste Staatsidee nicht Wurzel fassen und aus dem tragenden Schoß des Volkes hervordringen und sich entfalten. Otto der Große gründete sein Reich auf die geistlichen Fürsten, indem er sie zu politischem und militärischem Dienst und Wissen verpflichtete. Und Friedrich der Große erzog den preußischen Adel zu Hütern seines Staates. Bismarck übersah diese Verwurzelung seiner Staatsidee in den festen, kräftigen Boden des politischen Adels, und als sein stützender Arm losließ, sank das zweite Reich haltlos zusammen. Wir dürfen die Gründung einer politischen Tradition und Erziehung eines politischen Adels jetzt nicht übersehen»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., settima sessione, inizio del § 2.

²⁹ C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Mohr, Tübingen 1931, p. 91 [trad. it. *Il custode della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981, p. 141].

³⁰ «Vielmehr hat jeder Einzelne sich jetzt zu besinnen, um zu dem Wissen von Volk und Staat und zu eigener Verantwortung zu kommen. Auf unserer Wachheit und Bereitschaft und unserem Leben ruht der Staat. Die Art und Weise unseres Seins prägt das Sein unseres Staates. Jedes Volk nimmt so Stellung zum Staat und keinem Volk fehlt der Drang zum Staat. Das Volk, das den Staat ablehnt, das staatenlos ist,

hat nur die Sammlung seines Wesens noch nicht gefunden; es fehlt ihm noch Gefäßtheit und Kraft zur Verpflichtung an sein völkisches Schicksal»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., settima sessione, inizio del § 2.

³¹ Der hohe Meißner, altitudine 749 metri, si trova nella catena montuosa coperta di foreste dell'Assia, a sud-est di Kassel.

³² «Privatdozent Dr. Stadelmann trat sodann vor und hielt eine Ansprache. Die Jugend stände an diesem Tage überall vor den Flammen, um Sonnenwende zu begehen. Er sprach vom Sinn der Sonnenwende, von den Vorkriegsjahren, als damals die deutsche Jugend auf dem Hohen Meißner die Wende beging, von den Schicksalstagen des deutschen Volkes und von den Tagen des Jahres 1933, wo eine neue Generation bereit stände, um ihren treudeutschen Willen kundzutun. Und in solcher Stunde gedenke man besonders jener Baumeister am Volk, die Großes für dieses geschaffen hätten. Einer von ihnen sei unser Altkanzler Bismarck, dem diese Huldigung besonders gewidmet sei. Der Geist Bismarcks sei Ritterlichkeit, Selbstgenügsamkeit, und dieser Geist müsse sich auch bei der akademischen Jugend durchsetzen. Bismarck solle Wegweiser sein für das neue Deutschland. Die Jugend, die jetzt am brennenden Holzstoß stände, müsse danach streben, ein geeinigtes Volk zu bilden, müsse Bismarcks Worte beherzigen: 'Ich würde keine Freunde haben, wenn ich keine Feinde hätte'. Absolute Ritterlichkeit sei dem Starken vorbehalten. Der Grundzug des germanischen Charakters liege in der Befriedigung des eigenen Bedürfnisses. Unser Kampf müsse sich einsetzen für Gottheit, Freiheit, Vaterland, Jugend, Volk!»; in "Freiburger Zeitung", 26 giugno 1933, p. 7; cit. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 70.

³³ «Ich würde keine Freunde haben, wenn ich keine Feinde hätte»; *ibidem*.

³⁴ Cfr. cap. 2 qui.

³⁵ Cfr. GA 16, pp. 170-171 [trad. it. cit., pp. 161-162].

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 174 [trad. it. *ivi*, p. 165].

³⁷ Lettera di R. Stadelmann a M. Heidegger del 16 ottobre 1933; cit. in V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit., p. 143 [ed. it. cit., pp. 135-136].

³⁸ «Das Wirtschaftsleben der Gegenwart in geschichtlicher und politischer Betrachtung (Liberalismus, Faschismus, Sozialismus)»; «Rassenhygiene und ihre Bedeutung für die Bevölkerungspolitik»; «Vom Arbeitslager zum Arbeitsdienst»; «Die Heimatlehre vom nationalen Deutschtum»; «Soziale Hygiene und Bevölkerungspolitik»; «Deutsche Heimatlehre (Rasse, Volkstum, Heimat)».

³⁹ È il Putsch mancato di Monaco, che Hitler rievoca in apertura del *Mein Kampf* insieme alla lista dei caduti.

⁴⁰ R. Stadelmann, *Das geschichtliche Selbstbewußtsein der Nation*, Mohr, Tübingen 1934 (*Rede, gehalten am 9. November 1933 vor Rektor, Dozenten und Studenten der Universität Freiburg i. Br.*).

⁴¹ *Ivi*, p. 14.

⁴² «Daraus ergibt sich für Mensch und Volk ein Selbstbewußtsein, das ohne Selbstreflexion ist. [...] Selbstbewußtsein in diesem höchsten Sinn ist Selbsterfahrung, und erst durch sie vermag der Einzelne oder die Nation sich in die Hand zu bekommen und dadurch den Schritt vom Ich zum Selbst zu tun. Erst auf dieser Stufe sprechen wir von geschichtlichem Selbstbewußtsein im engeren Verstand des Worts»; *ibidem*.

⁴³ «das geschichtliche Dasein als ein schicksalhafter»; *ivi*, p. 15.

⁴⁴ «wozu noch Schulen, wenn die Männer groß werden in Lagern und Stürmen, wozu Besinnung, wenn die Not eines Volkes nach Taten ruft?» ; *ivi*, p. 4.

⁴⁵ «wir müssen uns [...] stark machen gegen die Versuchung, auszubrechen aus der Zucht des Geistes, um den

Weg zur Tat zu verkürzen»; *ivi*, p. 5.

⁴⁶ «Die Außenpolitik des Reichsführers, zu der sich das deutsche Volk am kommenden Sonntag bekennen wird, ist der Ausdruck dieses zugleich mutigen und verbindlichen Selbstbewußtseins, das auf der Basis der Selbstachtung von den Andern Achtung verlangt»; *ivi*, p. 11.

⁴⁷ «kämpfen kann ich nur für etwas, das ich liebe»; *ibidem*. Stadelmann rimanda in nota a: «Adolf Hitler, *Mein Kampf*, nona edizione, Monaco, 1932, p. 34 e segg.».

⁴⁸ *Ivi*, p. 11.

⁴⁹ «Nicht in der Geschichte, sondern im Mythos erkennt sich der Genius der Nation»; *ivi*, p. 12.

⁵⁰ *Ivi*, p. 14.

⁵¹ «Hegel hat in einem großartigen Abschnitt seiner 'Philosophie der Weltgeschichte' die Grundverfassung der germanischen Rasse als die 'Gemütlichkeit' definiert und Gemütlichkeit in einer genialen Auslegung philosophisch als 'Emfindung der natürlichen Totalität' präzisiert. Wilhelm Dilthey und auf seinen Spuren neuerdings Ernst Krieck haben als Grundzug des deutschen Geistes die Objektivität herausgehoben: die Hingabe an die Unendlichkeit des Lebens und den Sinn für die Kraftäußerung um ihrer selbst willen»; *ivi*, p. 13.

⁵² «Wissen von einer Urgeschichte ist [...] Mythologie»; M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1958², p. 119 [trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1996 (1^a ed. 1968), p. 163]. La differenza tra Heidegger e Krieck su questo punto è che Heidegger non oppone il mito al *logos*, Krieck sì.

⁵³ R. Stadelmann, *Das geschichtliche* cit., p. 18.

⁵⁴ *Ivi*, p. 19.

⁵⁵ *Ivi*, p. 23.

⁵⁶ «Eine Stunde, vordem Ihr Brief kam, sann ich über das geschichtliche Selbstbewußtsein [...] und dachte dabei lebhaft

an Sie»; GA 16, p. 370 [trad. it. cit., p. 336].

⁵⁷ «Wir müssen darum mit besonderer Bereitschaft versuchen, das Wesen von Volk und Staat weiterhin zu klären. Wiederum gehen wir dabei von der Klärung des Politischen als Seinsart des Menschen und Ermöglichung des Staates aus. Dieser Auffassung stehen noch andere Begriffe des Politischen entgegen, z.B. der Begriff des Freund-Feindverhältnisses, der auf Carl Schmitt zurückgeht. Dieser Begriff von Politik als Freund-Feindverhältnis ist gegründet in der Anschauung, daß Kampf, d.h. die reale Möglichkeit des Krieges, Voraussetzung des politischen Verhaltens sei, daß eben die Möglichkeit des Entscheidungskampfes, der auch ohne militärische Mittel ausgefochten werden kann, vorhandene Gegensätze, sie seien moralische, konfessionelle oder wirtschaftliche, verschärft bis zur radikalen Einheit als Freund und Feind. In der Einheit und Totalität dieses Gegensatzes von Freund-Feind ruht alle politische Existenz. Entscheidend für diese Anschauung ist aber, daß die politische Einheit nicht identisch sein muß mit Staat und Volk»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., settima sessione, § 3.

⁵⁸ Cfr. par. 8.8.

⁵⁹ Il discorso è citato in A. Hitler, *Hitlers Zweites Buch. Ein Dokument aus dem Jahr 1928*, DeutscheVerlags-Anstalt, Stuttgart 1961, p. 27.

⁶⁰ «Eine andere Fassung des Politischen spricht sich in Bismarcks Worten aus: 'Politik ist die Kunst des Möglichen'. Mit Möglichkeit ist hier nicht eine beliebige, zufällig ausdenkbare gemeint, sondern das Einzig-Mögliche, Nur-Mögliche. Politik ist für Bismarck das Vermögen, das zu sehen und zu erwirken, was wesensnotwendig aus einer geschichtlichen Situation entspringen muß, und zugleich die *teknè*, die Geschicklichkeit, das Erkannte zu verwirklichen. Damit wird Politik zum schöpferischen Entwurf des großen Staatsmannes, der das Gesamtgeschehen der Geschichte, nicht etwa nur der

Gegenwart, überblickt, der sich in seiner Staatsidee ein Ziel setzt, das er trotz allen zufälligen Wandlungen der Situation fest im Auge behält. Diese Anschauung von Politik und Staat ist eng an die Person des genialen Staatsmannes gebunden, von dessen Wesensblick und Kraft und Haltung ist das Sein des Staates abhängig, wo dessen Macht und Leben aufhört, beginnt auch die Ohnmacht des Staates»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., settima sessione, § 4.

⁶¹ Nella misura in cui il «fondamento nel popolo» non ha più niente di democratico e riveste un significato razziale.

⁶² Cfr. C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, in *Der deutsche Staat der Gegenwart*, fasc. 1, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933, p. 35 [trad. it. *Stato, movimento, popolo. Le tre membra dell'unità politica*, in *Principii politici del Nazionalsocialismo*, scritti scelti e tradotti da D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1935, p. 216].

⁶³ «Das Volk, das Seiende hat ein ganz bestimmtes Verhältnis zu seinem Sein, zum Staat»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., settima sessione, estratto dal § 5.

⁶⁴ «Ein Staat ist nur, indem er wird, wird zum geschichtlichen Sein des Seienden, das Volk heißt»; GA 16, p. 333 (*Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie*) [trad. it. cit., p. 302].

⁶⁵ «Der Mensch, der seinem Wesen nach fragen muß, der muß sich der Gefahr des Nichts, des Nihilismus aussetzen, um aus dessen Überwindung den Sinn seines Seins zu erfassen»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., settima sessione, fine del § 7.

⁶⁶ Cfr. I. Kershaw, *Hitler 1889-1936: Hubris*, trad. fr. di P.-E. Dauzat, Flammarion, Paris 1999, pp. 33-34 e l'intero capitolo XIII, con particolare riferimento alle pagine 748-750 [ed. or. *Hitler 1889-1936: Hubris*, Penguin Group, Harmondsworth-Middlesex 1998; trad. it. *Hitler 1889-1936*, Bompiani, Milano 2003, pp. 24-25, cap. XIII, in particolare pp. 800-801].

⁶⁷ Sono le espressioni utilizzate da Heidegger al § 13 della settima sessione che citiamo integralmente qui.

⁶⁸ «Ohne das Bewußtsein, das Wissen und Sorgen um Höhe und Tiefe, Größe und Ohnmacht seines Seins im Ganzen der Welt ist er nicht mehr als Mensch»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., settima sezione, estratto dal § 10.

⁶⁹ «so will und liebt das Volk den Staat als seine Art und Weise, als Volk zu sein. Das Volk ist beherrscht vom Drang, vom eros zum Staat»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., settima sessione, estratto dal § 11. Nel testo di Kiesel si trova *ethos* laddove la trascrizione riporta il termine *eros*, il che d'altro canto corrisponde indiscutibilmente alla tesi di Heidegger; cfr. T. Kiesel, *Heidegger als politischer Erzieher* cit., p. 85.

⁷⁰ «So ist denn auch die Form, die Verfassung des Staates wesentlicher Ausdruck dessen, was das Volk sich als Sinn setzt für sein Sein. Die Verfassung ist nicht ein rationaler Vertrag, eine Rechtsordnung, politische Logik oder sonst etwas Beliebiges, Absolutes, sondern Verfassung und Recht sind Verwirklichung unserer Entscheidung zum Staat, sind die faktischen Zeugen für das, was wir für unsere geschichtliche, völkische Aufgabe halten und zu leben versuchen»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., settima sessione, estratto dal § 12.

⁷¹ «So ist denn auch das Wissen um Verfassung und Recht nichts, was nur sogenannte 'Politiker' und Juristen angeht, sondern gehört als Staatsdenken – und – Bewußtsein in das Dasein jedes einzelnen Menschen, der den Kampf um Verantwortung für sein Volk auf sich nimmt. Zu unserer Aufgabe in diesem geschichtlichen Augenblick gehört die klare Aus- und Umbildung des Staatsdenkens. Es muß jeder Mann und jede Frau, wenn auch nur dumpf und unklar wissen lernen, daß ihr einzelnes Leben das Schicksal des Volkes und Staates entscheidet, es trägt oder verwirft»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., settima sessione, estratto dal § 12.

⁷² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 74 (384).

⁷³ È quanto Richard Wolin ha dimostrato in maniera particolarmente illuminante nel suo articolo *Carl Schmitt, l'existentialisme et l'État total*, in "Les Temps modernes", febbraio 1990, pp. 50-88.

⁷⁴ C. Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, trad. fr. di D. Séglaard, PUF, Paris 1995, p. 71 [ed. or. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 19342; trad. it. *I tre tipi di scienza giuridica*, a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino 2002, p. 8].

⁷⁵ «Der Nationalsozialismus [...] sichert und pflegt jede echte Volkssubstanz, wo er sie trifft, in Landschaft, Stamm oder Stand. Er hat das bäuerliche Erbhofrecht geschaffen; das Bauerntum gerettet; das deutsche Beamtentum von fremdgearteten Elementen gereinigt und dadurch als Stand wiederhergestellt. Er hat den Mut, Ungleiches ungleich zu behandeln und notwendige Differenzierungen durchzusetzen»; C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk* cit., p. 32 [trad. it. cit., pp. 212-213, modificata: nella traduzione italiana il termine *Stamm* viene reso come «stirpe»].

⁷⁶ «Ohne den Grundsatz der Artgleichheit könnte der nationalsozialistische Staat nicht bestehen und wäre sein Rechtsleben nicht denkbar»; *ivi*, p. 42 [trad. it. *ivi*, p. 227, modificata: nella traduzione italiana il termine *Artgleichheit* viene reso come «identità di stirpe»].

⁷⁷ «Dieser Begriff von Führung stammt ganz aus dem konkreten, substanzhaften Denken der nationalsozialistischen Bewegung. [...] Er stammt weder aus barocken Allegorien und Repräsentationen, noch aus einer cartesianischen *idée générale*. Er ist ein Begriff unmittelbarer Gegenwart und realer *Präsenz*. Aus diesem Grunde schließt er auch, als positives Erfordernis, *eine unbedingte Artgleichheit zwischen Führer und Gefolgschaft in sich ein*»; *ibidem* [trad. it. *ivi*, p. 226, modificata: cfr. nota precedente].

⁷⁸ Ci riallacciamo alla lettura di Richard Wolin: «questa posizione significa l'unione ultima dei due aspetti paralleli del suo pensiero, il decisionismo e l'*Ordnungsdenken*. La vita concreta razziale del *Volks* (*Artgleichheit*) fornisce d'ora in poi la base esistenziale della decisione»; R. Wolin, *Carl Schmitt* cit., p. 87. Per inciso, ritroviamo qui in Schmitt l'equivalente 'giuridico' della «base *völkisch*» (*völkische Basis*) cara al medico eugenista e nazista Eugen Fischer nel suo discorso di Lipsia dell'11 novembre 1933, stampato in cinque lingue insieme alla professione di fede di Heidegger.

⁷⁹ [Cfr. qui].

⁸⁰ Cfr. ad esempio il ripudio da parte di Heidegger dell'«interpretazione ontologica della sostanzialità del soggetto»: M. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 6 (22); e la sua esposizione sull'«inadeguata ontologia del sostanziale» a proposito dell' *Io penso* kantiano e della relativa critica di Heinz Heimsoeth: *ivi*, § 64 (317-321).

⁸¹ Cfr. *ivi*, § 25 (117), § 43 (212), § 61 (303), § 63 (314).

⁸² *Führertum und Artgleichheit als Grundbegriffe des nationalsozialistischen Rechts*; C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk* cit., p. 32 [trad. it. cit., p. 212, modificata: il titolo recita «uguaglianza di stirpe» anziché «identità razziale»].

⁸³ Cfr. GA 36/37, pp. 80, 119, 225.

⁸⁴ «die *Leiblichkeit* muß in die Existenz des Menschen versetzt werden. [...] auch Rasse und Geschlecht sind hierher zu verstehen und nicht von einer veralteten liberalistischen Biologie darzustellen»; *ivi*, p. 178.

⁸⁵ *Ivi*, p. 225.

⁸⁶ «Zu diesem Wissen gehört auch die Bindung an die Ordnung des Staates. Ordnung ist die Seinsweise des Menschen und somit auch des Volkes. Die Ordnung des Staates äußert sich im abgegrenzten Aufgabengebiet der einzelnen Menschen und Menschengruppen. Diese Ordnung ist nichts bloß Organisches, wie man nach der Fabel des Menenius Agrippa

annehmen könnte und annahm, sondern sie ist etwas Geistig-Menschliches, d.h. zugleich Freiwilliges. Sie gründet im Herrschafts- und Dienstschaftsverhältnis der Menschen zueinander. Wie die mittelalterliche Lebensordnung, so ist auch heute die Ordnung des Staates getragen von dem freien, reinen Willen zu Gefolgschaft und Führerschaft, d.h. zu Kampf und Treue. Denn wenn wir fragen: 'Was ist Herrschaft? Worin gründet sie?' Dann erfahren wir in einer wahren, wesentlichen Antwort nichts von Macht, Knechtschaft, Unterdrückung, Zwang. Wir erfahren vielmehr, daß Herrschaft, Autorität und Dienst, Unterordnung in einer gemeinsamen Aufgabe gründen. Nur wo Führer und Geführte gemeinsam in *ein* Schicksal sich binden und für die Verwirklichung *einer* Idee kämpfen, erwächst wahre Ordnung. Dann wirkt sich die geistige Überlegenheit und Freiheit aus als tiefe Hingabe aller Kräfte an das Volk, den Staat, als strengste Zucht, als Einsatz, Standhalten, Einsamkeit und Liebe. Dann ist die Existenz und Überlegenheit des Führers eingesenkt in das Sein, in die Seele des Volkes und bindet es so mit Ursprünglichkeit und Leidenschaft an die Aufgabe. Und wenn das Volk diese Hingabe spürt, wird es sich in den Kampf führen lassen und den Kampf wollen und lieben. Es wird seine Kräfte entfalten und ausharren, treu sein und sich opfern. In jedem neuen Augenblick werden sich Führer und Volk enger verbinden, um das Wesen ihres Staates, also ihres Seins zu erwirken; aneinander wachsend werden sie den beiden bedrohenden Mächten Tod und Teufel, d.h. Vergänglichkeit und Abfall vom eigenen Wesen, ihr sinnvolles, geschichtliches Sein und Wollen entgegensetzen»; M. Heidegger, Über Wesen und Begriff cit., settima sessione, § 13.

⁸⁷ *«sich niemand zu wundern braucht, wenn in unserem Volke die Personification des Teufels als Sinnbild alles Bösen die leibhaftige Gestalt des Juden annimmt»; A. Hitler, Mein Kampf cit., p. 355.*

⁸⁸ C. Schmitt, *La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif*, trad. fr. di M. Köller, D. Séglard, in "Cités", 14, 2003, p. 180 [ed. or. *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*, in "Deutsche Juristen-Zeitung", 41, 20, ottobre 1936; trad. it. *La scienza giuridica tedesca in lotta contro lo spirito ebraico*, in *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2006, p. 40]; cfr. A. Hitler, *Mein Kampf* cit., p. 70.

⁸⁹ A. Hitler, *Mein Kampf* cit., p. 336. È inutile precisare che l'interpretazione razzista della scena del tempio è una sordida invenzione di Hitler.

⁹⁰ «Desweiteren hatten wir noch etwas nachzutragen über die inneren Gründe des Scheiterns der Bismarckschen Politik. Wir haben gehört, daß ein Volk neben der Notwendigkeit eines Führers noch die einer Überlieferung habe, deren Träger ein politischer Adel sei. Daß das Zweite Reich nach dem Tode Bismarcks einem rettungslosen Zerfall ausgeliefert war, hat seinen Grund nicht nur darin, daß es Bismarck nicht gelang, diesen politischen Adel zu schaffen. Er brachte es auch nicht fertig, das Proletariat als eine in sich berechtigte Erscheinung zu betrachten und es mit verständnisvollem Entgegenkommen in den Staat zurückzuführen. Der Hauptgrund ist aber wohl der, daß sich der völkische Charakter des zweiten Reiches in dem erschöpfte, was wir Patriotismus und Vaterland nennen. Diese Elemente des Zusammenschlusses von 1870-71 sind an sich nicht negativ zu bewerten, sie sind aber völlig unzureichend für einen wahrhaft völkischen Staat. Sie hatten auch nicht die letzte Verwurzelheit im Volk»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., ottava sessione, 16 febbraio 1934, § 4, appunti di Helmut Ibach.

⁹¹ «Er (der völkische Staat) hat die Rasse in den Mittelpunkt des allgemeinen Lebens zu setzen»; A. Hitler, *Mein Kampf* cit., p. 446.

⁹² «Indem das alte Reich an der Frage der Erhaltung der

rassischen Grundlagen unseres Volkstums achtlos vorübergehend, mißachtete es auch das alleinige Recht, das auf dieser Welt Leben gibt»; *ivi*, p. 359.

⁹³ «in seinem Blute wurzelnden Eigenschaften seines Wesens»; *ibidem*.

⁹⁴ «Wenn wir nach dem Volk im Raum fragen, so müssen wir zuvor zwei irrige Vorstellungen beseitigen. Hören wir diese beiden Worte, so denken wir zunächst an ein zeitgenössisches Schlagwort, an 'Volk ohne Raum'. Wenn wir darunter Lebensraum verstehen, so ist damit zweifellos zuviel gesagt. Man könnte vielleicht sagen: Volk ohne genügenden, ohne ausreichenden Lebensraum zu seiner positiven Entfaltung. Wir müssen immer wissen, daß zum Volk in seinem Konkretsein notwendig der Raum hinzugehört, daß es ein 'Volk ohne Raum' im wörtlichsten Sinne gar nicht gibt»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., ottava sessione.

⁹⁵ H. Grimm, *Volk ohne Raum*, Langen-Müller, München 1926.

⁹⁶ E. Vermeil, *Doctrinaires de la révolution allemande. 1918-1938*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1948, p. 289.

⁹⁷ L'espressione che Heidegger usa qui è «Im-Raum-Sein eines Volkes» [essere-nello-spazio di un popolo].

⁹⁸ «Die Geschichte lehrt uns, daß Nomaden nicht von der Trostlosigkeit der Wüste und der Steppe zu solchen geprägt wurden, sondern daß sie auch vielfach Wüste hinterließen, wo sie fruchtbares und kultiviertes Land vorfanden, und daß bodenständige Menschen auch in der Wildnis sich eine Heimat zu schaffen wussten»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., ottava sessione.

⁹⁹ «Einem slawischen Volke würde die Natur unseres deutschen Raumes bestimmt anders offenbar werden als uns, dem semitischen Nomaden wird sie vielleicht überhaupt nie offenbar»; *ibidem*.

¹⁰⁰ Usando l'espressione *spezifischen Völkischen* alla fine

dell'ottava sessione, Heidegger sostantivizza l'aggettivo *völkisch* che rimanda al popolo inteso come razza.

¹⁰¹ «Führer hat es mit Volkswillen zu tun, dieser ist nicht Summe der Einzelwillen, sondern ein Ganzes von ursprünglicher Eigentümlichkeit. Die Frage nach dem Willensbewußtsein der Gemeinschaft ist ein Problem in allen Demokratien, das freilich aber erst dann fruchtbar werden kann, wenn Führerwille und Volkswille in ihrer Wesenheit erkannt sind. Heute gilt es, das Grundverhältnis unseres gemeinsamen Seins auf diese Wirklichkeit von Volk und Führer einzurichten, wobei beide als eine Wirklichkeit nicht zu trennen sind. Erst dann, wenn dieses Grundscheema durch Anwendung im Wesentlichen erfolgt ist, ist eine wahre Führerschaft möglich»; *ivi*, conclusione ottava sessione. Kiesel traduce discutibilmente l'espressione *wahre Führerschaft* in *a true schooling of leaders* [una vera formazione da capi], in quanto Heidegger sostiene che non si può imparare a divenire *Führer*; cfr. sintesi in lingua inglese di T. Kiesel, *In the Middle of Heidegger's Three Concepts of the Political* cit., pp. 150-151.

¹⁰² «Zur Herrschaft gehört Macht, die eine Rangordnung schafft durch die Willensdurchsetzung des Herrschenden, sofern er wirklich mächtig ist, d.h. weist den Beherrschten»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., estratto dalla nona sessione, 23 febbraio 1934, appunti di Emil Schilt.

¹⁰³ «*Arten der Willensdurchsetzung: a) Überzeugung durch Rede b) Zwang durch Tat. In unseren Tagen überzeugt der Führer durch Reden*»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., estratto dalla nona sessione.

¹⁰⁴ *Ivi*, decima e ultima sessione.

¹⁰⁵ «Der wirkende Wille überzeugt aber am eindringlichsten durch Taten. Der große Täter und Wirker ist zugleich der Mächtige, der Herrscher, dessen Dasein und Wille bestimmend wird durch Überzeugung, d.h. durch Erkennung und Anerkennung des höher waltenden Willens des Führers»;

ivi, nona sessione.

¹⁰⁶ «Gegenwärtige politische Erziehung = Schaffung einer neuen Grundhaltung willensmäßiger Art»; *ibidem*.

¹⁰⁷ «Eine Umwandlung unseres ganzen Daseins ist notwendig»; GA 36/37, p. 161.

¹⁰⁸ «die *große Wandlung des Daseins des Menschen*»; *ivi*, p. 119.

¹⁰⁹ «Der Nationalsozialismus ist nicht irgendwelche Lehre, sondern der Wandel von Grund aus der deutschen und, wie wir glauben, auch der europäischen Welt»; *ivi*, p. 225.

¹¹⁰ «Der Führerwillen schafft allererst die anderen zu einer Gefolgschaft um, aus der die Gemeinschaft entspringt. Aus dieser lebendigen Verbundenheit geht ihr Opfer und Dienst hervor nicht aus Gehorsam und Zwang von Institutionen»; M. Heidegger, *Über das Wesen und Begriff* cit., nona sessione.

¹¹¹ V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit., p. 17 [ed. it. cit., p. 5]. Successivamente, nell'edizione tedesca del libro, Farías rafforzerà questa tesi; cfr. ed. ted. cit., pp. 40-41. Probabilmente per difendersi, ma con il rischio di attribuirgli un'importanza a nostro avviso eccessiva.

¹¹² [Su questo ultimo punto cfr. par. 8.1].

¹¹³ «Denkschrift über die inneren Gründe für die Verfügung zur Herstellung einer erhöhten Schlagkraft der Bewegung».

¹¹⁴ Cfr. I. Kershaw, *Hitler 1889-1936* cit., pp. 993-994 [trad. it. cit., p. 642, nota 152].

¹¹⁵ Das *Fundament* der politischen Organisation ist die Treue. In ihr offenbart sich als edelster Gefühlsausdruck die Erkenntnis der Notwendigkeit des *Gehorsams* als *Voraussetzung* für den Aufbau jeder menschlichen Gemeinschaft. Die Treue in Gehorsam kann *niemals* ersetzt werden durch formale technische Maßnahmen und Einrichtungen, gleich welcher Art. Der Zweck der politischen Organisation ist die Ermöglichung weitester Verbreitung einer für die Lebensbehauptung der Nation notwendig angesehen Erkenntnis sowie des ihr

dienenden Willens. Der Endzweck ist damit die Erfassung der Nation für diese Idee. Der *Sieg* der nationalsozialistischen *Idee* ist das *Ziel* unseres Kampfes. Die Organisation unserer Partei ein Mittel zur Erreichung dieses Ziel»; *ivi*, p. 575, modificata [ed. or. cit., p. 500; trad. it. cit., p. 605, modificata].

¹¹⁶ «Bedenklich schien ihm bloß das maßlose Organisieren auf Kosten der lebendigen Kräfte»; K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland* cit., p. 57 [trad. it. cit., p. 86].

¹¹⁷ Abbiamo visto infatti Heidegger, nella settima sessione, affermare: «È solo dove il *Führer* e coloro che egli guida si legano in un *unico* destino e combattono per la realizzazione di *una* idea che può crescere l'ordinamento vero»; cfr. qui.

¹¹⁸ Nel seminario Heidegger dichiara infatti: «anche oggi l'ordinamento dello Stato è portato dalla volontà libera e pura a seguire e a essere guidato, ossia alla lotta e alla fedeltà (*Treue*)». Certamente si osserva una differenza nel fatto che nel memorandum l'obbedienza (*Gehorsam*) è strettamente legata alla fedeltà, mentre in questo passaggio del seminario è posta accanto all'istituzione, ma il fondo della dottrina resta lo stesso: ciò che importa è solo la fedeltà incondizionata al *Führer* e la lotta per una sola 'idea'.

¹¹⁹ «Der Staat [...] ist die wirklichste Wirklichkeit, die in einem neuen, urprünglichen Sinn dem ganzen Sein einen neuen Sinn geben muß. Die höchste Verwirklichung menschlichen Seins geschieht im Staat»; M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff* cit., conclusione della nona sessione.

¹²⁰ «Der Führerstaat – wie wir ihn haben – bedeutet die Vollendung der geschichtlichen Entwicklung: die Verwirklichung des Volkes im Führer. Der preußische Staat, wie er sich vollendete unter Bildung des preußischen Adels, ist die Vorform des heutigen. Dieses Verhältnis bezeugt die Wahlverwandtschaft, die zwischen dem Preußentum und dem Führer besteht. Aus dieser großen Tradition stammt und in ihm stehen wir, wenn wir uns zu seinem Sinn bekennen, das Wort

des großen Kurfürsten aus lutherischem Geiste: *Sic gesturus sum principatum, ut sciam rem esse populi, non meam*»; *ibidem*.

Capitolo sesto

Heidegger, Carl Schmitt e Alfred Baeumler: la lotta contro il nemico e il suo annientamento

I due seminari di Heidegger – il seminario hitleriano che abbiamo appena esaminato e il seminario intitolato *Hegel, sullo Stato*, che affronteremo tra poco – gettano nuova luce sulle relazioni tra Martin Heidegger e Carl Schmitt. In essi scopriamo che quando Heidegger tratta della politica è portato a far esplicito riferimento alla relativa concezione schmittiana, non per identificarvisi ma per sottolinearne la differenza dalla propria, senza con ciò rifiutarla. Tuttavia sarebbe un errore collocare a livello strettamente intellettuale le relazioni tra di loro. In realtà tali relazioni non rappresentano una forma di dialogo tra due pensatori, bensì si iscrivono nella più brutale fattualità della politica nazista e dell'impresa hitleriana nel periodo della «messa in riga» o *Gleichschaltung*, di cui entrambi sono sostenitori e persino attori, e sotto più di un aspetto decisivi. Abbiamo mostrato il ruolo attivo svolto da Heidegger; ora, prima di vedere fino a che punto sia lui che Schmitt, così come Baeumler, si siano spinti nell'apologia della lotta contro il «nemico» e nell'appello al suo annientamento, spenderemo qualche parola sull'attività di Carl Schmitt.

6.1 Carl Schmitt e la *Gleichschaltung* come mezzo al servizio dell'«omogeneità» razziale del popolo

Abbiamo già citato la pubblicazione, da parte di Ernst Forsthoff, di un importante passaggio del discorso di rettorato

di Heidegger messo a confronto con le 12 tesi antisemite del manifesto *Contro lo spirito non tedesco*¹. Si deve aggiungere che Forsthoff rappresenta un legame misconosciuto tra Heidegger e Carl Schmitt. Nato nel 1902 egli è, insieme a Ernst Rudolf Huber e Theodor Maunz, uno dei principali allievi ultranazisti e antisemiti violenti di Carl Schmitt. Molto prima della presa di potere del 1933 collabora sotto diversi pseudonimi a parecchie riviste antisemite. Nel 1930 Schmitt inizia ad aiutarlo per la sua tesi di abilitazione. Dopo un fallito tentativo a Bonn, è all'Università di Friburgo che Forsthoff la sostiene, il 12 maggio 1930, sotto la direzione del giurista Fritz Freiherr von Marschall. Professore incaricato alla Facoltà di giurisprudenza di Friburgo fino alla primavera del 1933, Forsthoff assume poi a Francoforte la cattedra del giurista Hermann Heller, avversario di Carl Schmitt all'epoca del processo del «colpo di stato prussiano» o *Preußenschlag* del 1932², poi destituito in quanto ebreo nell'aprile 1933 a seguito della legge sulla «ricostituzione delle professioni pubbliche». Protestante, Forsthoff è vicino a Erik Wolf e lo rimane anche dopo il 1945, come attestano le lettere che i due uomini si scambiano dopo la disfatta del Reich (la corrispondenza è conservata negli Archivi Wolf dell'Università di Friburgo³). Tenuto conto di questi diversi legami, è verosimile che Forsthoff e Heidegger si siano conosciuti a Friburgo negli anni 1930-33. Inoltre Forsthoff è l'autore, nel 1933, di *Lo Stato totale* (*Der Totale Staat*), opera dal considerevole impatto, citata come testo di riferimento in particolare da Erik Wolf, nello stesso anno⁴. E quando lo stesso Heidegger parla di «Stato totale» nel suo seminario del 1934-35, certamente non allude solo a Carl Schmitt ma ugualmente all'opera di Forsthoff.

Il commento alla *Gleichschaltung* in corso, che Carl Schmitt pubblica il 12 maggio 1933 nel "Westdeutscher Beobachter" con il titolo *Il buon diritto della rivoluzione tedesca* [*Das gute Recht der deutschen Revolution*], mostra esplicitamente lo scopo antisemita e razzista di questa «messa

in riga generale». Come suo costume, egli approfitta della parola *gleich*, che significa sia «uguale» che «identico» e che si ritrova nel termine *Gleichartigkeit*. Tale parola è ambigua, e su questa ambiguità Schmitt giocherà a lungo prima del 1933, in modo perverso. Essa può infatti essere accostata alla parola *Gleichheit*, che ha il significato di «uguaglianza» – ma anche di «similarità» – e che può quindi coincidere con il concetto democratico di uguaglianza politica e sociale. Tuttavia Schmitt impiega come sinonimo di *Gleichartigkeit* il termine *Homogenität*, e a partire dalla fine degli anni Venti diventa chiaro, specialmente nella sua *Dottrina della Costituzione* del 1928, che ciò che egli definisce come «omogeneità sostanziale del popolo» (*die substantielle Gleichartigkeit des Volkes*) non rimanda affatto all'uguaglianza sociale ma a tutt'altra cosa, di ordine razziale. Ebbene, la trappola è che, durante questo periodo, Schmitt mantiene il termine «democrazia» per opporlo a «liberalismo», ma il modo in cui intende il *demos*, il popolo, è già pre-nazista, ed egli non nasconde che la «democrazia politica» da lui concepita è perfettamente compatibile con la dittatura. Nella lunga avvertenza alla seconda edizione del 1926 della sua opera intitolata *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Schmitt si svela un po' di più. Egli afferma infatti che «propria della democrazia è, dunque, innanzitutto l'omogeneità e secondariamente – all'occorrenza – l'eliminazione o l'annientamento (*Vernichtung*) dell'eterogeneo»⁵. L'uso di questo «all'occorrenza» (*nötigenfalls*) è particolarmente perverso, in quanto tutto il lavoro di Schmitt nel nazismo consisterà appunto nella giustificazione di tale «annientamento dell'eterogeneo».

Resta il fatto che – per tornare al suo commento sulla *Gleichschaltung* – nel maggio 1933 Schmitt può permettersi di essere molto più esplicito. Scrive infatti:

Il diritto tedesco e lo Stato tedesco non poggiano più ormai su una vuota e formale «uguaglianza di tutti davanti alla legge»

o sull'ingannevole «uguaglianza di tutto ciò che porta un volto umano», bensì sull'oggettiva e sostanziale omogeneità dell'intero popolo tedesco, unitario in sé e omogeneo. La *Gleichartigkeit* è qualcosa di più e di più profondo della *Gleichschaltung*, che non è che un mezzo e uno strumento della *Gleichartigkeit*. [...] Le decisioni riguardanti magistrati, medici e avvocati purificano la vita pubblica dagli elementi non ariani estranei alla razza⁶.

È dunque manifesto che la *Gleichschaltung* non è solo una «messa in riga» politica, ma che essa ha come scopo la «ricostituzione» dell'«omogeneità» razziale attraverso l'esclusione dalla «vita pubblica» degli «elementi non ariani estranei alla razza»: è l'obiettivo della Legge per la ricostituzione delle professioni pubbliche del 7 aprile 1933, ma questa legge non è che l'inizio. Il nazismo andrà molto più lontano con le leggi razziali di Norimberga del 15 settembre 1935 – delle quali Schmitt sarà commentatore entusiasta in uno scritto intitolato *La costituzione della libertà* –, poi con la Notte dei cristalli [*Kristallnacht*] del 1938 e con la Soluzione finale decisa nel 1942. Tale concatenazione era apertamente annunciata prima ancora del 1933, poiché sin dal 1926 abbiamo visto Carl Schmitt prospettare freddamente, come Hitler nel *Mein Kampf*, «l'annientamento» degli elementi cosiddetti «eterogenei».

È d'importanza capitale comprendere chiaramente che la «messa in riga» portata a termine dal nazismo si è realizzata contemporaneamente nei fatti, nelle parole e negli scritti. Riguardo a ciò, i giuristi sembrano essere al centro del meccanismo quanto meno fino al 1936. Arriverà infatti presto il tempo in cui polizia ed esercito raccoglieranno definitivamente il testimone del «diritto», ma la successione delle leggi che impongono l'esclusione razziale sempre più radicale dei «non-ariani» dalla comunità tedesca non farà che tradurre in azioni ciò che già esisteva nei testi. Dietro i giuristi ci sono i 'filosofi', e l'evoluzione che si constata nelle opere di Schmitt, dalla

Dottrina della Costituzione del 1928 agli scritti del 1933, è paragonabile a quella di Heidegger: da *Essere e tempo* del 1927 fino ai corsi, discorsi e conferenze degli anni 1933-35, passando per il corso dell'inverno 1929-30 sui *Concetti fondamentali della metafisica*, in cui il suo orientamento politico comincia a trasparire nettamente, soprattutto nel paragrafo 38. Si vede infatti Heidegger citare nella stessa frase «il disordine politico» (*die politische Wirrnis*) e «lo sradicamento della filosofia» (*die Bodenlosigkeit der Philosophie*), poi la necessità di ricondurre il *Dasein* all'«unità ben radicata di un agire essenziale» (*wurzelhaften Einheit eines wesentlichen Handelns*), e di «essere forti nel fondamento della nostra essenza» (*im Grunde unseres Wesens stark zu sein*)⁷.

È quindi indispensabile approfondire la natura delle relazioni tra Heidegger e Schmitt, nella misura in cui questa ci illumina sia sulla responsabilità effettiva di Heidegger quanto sulla maniera in cui i 'filosofi' del nazismo e i suoi 'giuristi' – è necessario mettere i termini tra virgolette – si determinano e si ispirano a vicenda. Faremo riferimento innanzitutto a ciò che sappiamo oggi sulle relazioni tra Schmitt e Heidegger nel 1933, prima di affrontare il modo in cui queste relazioni si manifestano nei loro scritti dell'epoca.

6.2 La lettera di Heidegger a Carl Schmitt del 22 agosto 1933, l'auspicio di «decisiva collaborazione» tra i due e la nazificazione della Facoltà di giurisprudenza di Friburgo

Il 1933 non è solo l'anno di un comune impegno nel nazismo da parte di Heidegger e di Carl Schmitt, che aderiscono lo stesso giorno all'NSDAP. È anche l'anno di una collaborazione intellettuale e politica tra i due, confermata dal fatto che i loro scritti dell'epoca portano il segno di un'influenza reciproca profonda e incontestabile. Questo è il motivo per cui, a ragione,

Karl Vossler e Karl Jaspers li hanno accomunati nello stesso destino politico⁸. Eppure è difficile parlare di uno «scambio di lettere»⁹ tra loro, in quanto – come stiamo per mostrare – allo stato attuale noi disponiamo di una sola lettera di Heidegger a Schmitt, senza risposta conosciuta da parte di quest'ultimo. Tuttavia il fatto che questa lettera rivela, cioè che nel 1933 i due uomini concordano sulla stessa concezione del *polemos*, consente di mettere in luce fino a che punto il razzismo sia profondamente iscritto nella loro dottrina.

Il 22 agosto 1933, all'indomani della promulgazione della legge sull'introduzione del *Führerprinzip* nelle università del Baden, Heidegger scrive a Carl Schmitt in questi termini:

Egregio Signor Schmitt,

La ringrazio per avermi spedito il Suo scritto, che conosco già nella seconda edizione e che contiene un'impostazione di enorme portata.

Mi auguro davvero di poterne una volta parlare con Lei a voce.

Nella Sua citazione di Eraclito mi ha fatto particolarmente piacere che non abbia dimenticato il *basileus* che conferisce all'intero motto il suo contenuto pieno, quando lo si interpreta integralmente. Da anni ho pronta una analoga interpretazione riferita alla nozione di verità – lo *edeixe* ed *epoiese* che compaiono nel frammento 53.

Ma ora io mi trovo in mezzo al *polemos* e l'aspetto letterario deve ritirarsi sullo sfondo.

Oggi vorrei soltanto dirLe che conto molto sulla Sua decisiva collaborazione, in quanto si tratta di ricostruire di nuovo dall'interno la Facoltà di giurisprudenza nel suo complesso, quanto al suo orientamento scientifico ed educativo. Qui la situazione è purtroppo assai desolante. La concentrazione di quelle energie spirituali che devono aprire la strada all'avvenire diventa sempre più urgente. Per oggi concludo con cordiali saluti. *Heil Hitler!*

La lettera di Heidegger risponde all'invio, da parte di Carl Schmitt, della terza edizione di *Sul concetto della politica*, pubblicata nel 1933 con molte modifiche. Può darsi che l'invio sia stato a sua volta preceduto da quello da parte di Heidegger del proprio discorso di rettorato visto che la prima edizione di questo discorso si trova nel *Nachlaß Schmitt* di Düsseldorf. Apprendiamo da Heidegger che egli conosce già la seconda edizione del lavoro di Schmitt datata 1932, e che apprezza in modo particolare le importanti modifiche introdotte all'inizio della terza, edita dalla Hanseatische Verlagsanstalt: laboratorio nazista di Amburgo che aveva pubblicato l'anno prima *L'operaio* di Jünger, seguito nel 1933 da *Lo Stato totale* di Forsthoff e da *Stato, movimento, popolo* di Schmitt.

Il riferimento a Eraclito sembra il più enigmatico, in quanto Schmitt non cita l'aforisma 53 nella terza edizione di *Sul concetto della politica*, ma si contenta di alludervi in una nota aggiunta a proposito dell'interpretazione di Nietzsche e di Eraclito da parte di Baeumler. È possibile che Heidegger si riferisca alla dedica manoscritta del libro, in cui Schmitt avrebbe citato l'aforisma in questione; meno verosimile è che Heidegger risponda a una lettera di accompagnamento, malgrado quanto suggeriscono i curatori americani della rivista "Telos", poiché Schmitt aveva l'abitudine di conservare una copia delle sue lettere e nel *Nachlaß Schmitt* non ve n'è traccia. Se invece si trattasse proprio di una lettera, ciò significherebbe che Schmitt l'ha intenzionalmente occultata o distrutta per nascondere la realtà dei loro rapporti.

Un'analisi delle fonti fa pensare che esista (o quanto meno che sia conservata negli archivi pubblici) una sola lettera di Heidegger a Carl Schmitt, in quanto l'esistenza di una presunta prima lettera datata 22 aprile 1933 non è provata da alcun testo attualmente conosciuto. La prima menzione di tale lettera si

trova in un lavoro del 1983 di Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, in cui l'autore annota semplicemente che Heidegger, nel 1933, scrisse a Schmitt per invitarlo a «collaborare»¹¹, e fornisce la data del 22 aprile. Nel 1987 Victor Farías riporta che «fu Heidegger a sollecitare Carl Schmitt a unirsi al movimento nazionalsocialista, come risulta da una lettera del 22 aprile 1933, conservata nell'archivio personale di Schmitt»¹². Farías però non rimanda al *Nachlaß Schmitt*, ma solo alla già citata pagina di Bendersky, e si può quindi pensare che abbia sovradimensionato l'invito a collaborare che quest'ultimo ha laconicamente segnalato¹³.

In poche parole è probabile che Bendersky abbia avuto sotto gli occhi la lettera manoscritta del 22 agosto 1933 o la sua copia, e che abbia decifrato male il mese: l'invito a collaborare non sarebbe dunque un invito ad aderire al Partito nazista, ma l'auspicio di quella «decisiva collaborazione» (*entscheidende Mitarbeit*) al fine di «ricostruire di nuovo dall'interno la Facoltà di giurisprudenza», che troviamo menzionata nella lettera del 22 agosto¹⁴. In ogni caso, dopo Bendersky e Farías, la lettera del 22 'aprile' e il presunto invito di Heidegger ad aderire all'NSDAP sono stati più volte citati dai commentatori di Schmitt in Francia, senza che nessuno si sia preso la briga di verificare se questa lettera sia mai veramente esistita.

Carl Schmitt ha doppiamente tenuto conto dei suggerimenti della sola lettera attualmente conosciuta di Heidegger, quella del 22 agosto 1933, innanzitutto ispirandosi a essa nei propri scritti. Infatti nelle due conferenze dell'inizio del 1934 su *I tre tipi di scienza giuridica* lo vediamo proporre un'esegesi piuttosto lunga della nozione di *nomos basileus* e rimandare a un aforisma di Eraclito¹⁵: in verità il frammento 33 e non il 53. Tuttavia Schmitt non collega il *nomos basileus*, il «*nomos re*», a Eraclito ma a Pindaro¹⁶, e dopo aver ricordato che ne è stata data un'interpretazione normativista appunto nel senso di legge come re, sostiene che *nomos* non vuol dire

«legge» bensì «diritto», e che esso non designa la sola norma ma la decisione, e anche e soprattutto l'ordinamento. Ciò gli consente di arrivare al «concreto ordinamento del re o del capo (*Führer*)» con il quale si ha, nelle parole di Schmitt, «una autentica correlazione. Allo stesso modo in cui il *nomos* è *re*, così il *re* è *nomos*»¹⁷. Schmitt si basa su una nota che Hölderlin ha posto in calce alla sua traduzione di Pindaro, pubblicata da Norbert von Hellingrath nell'edizione delle opere del poeta. Nella nota di Hölderlin citata da Schmitt, il *nomos* comprende gli statuti ereditati che «tengono fermi quei *rapporti vitali*, in cui col tempo *un popolo incontra ed ha incontrato se stesso*»¹⁸. Evidentemente Heidegger non è l'unico a servirsi di Hölderlin.

Peraltro, in quanto giurista e universitario, Schmitt ha risposto alle aspettative di Heidegger. Nelle stesse conferenze del 1934 lo vediamo sottolineare la necessità di rafforzare il potere del rettore universitario. Circa il fatto che nella *Gleichschaltung* i diritti del Senato accademico sono conferiti al rettore, Schmitt afferma che «è sbagliato escludere dal passaggio i poteri relativi al diritto disciplinare ed al giurì d'onore del Senato con la giustificazione che qui si tratta della giurisdizione o di poteri analoghi all'amministrazione della giustizia»¹⁹. Egli dunque vorrebbe aggiungere ai poteri del rettore-*Führer* quelli disciplinari e giudiziari, che permetterebbero a questi di esercitare nell'università una dittatura assoluta. Secondo Schmitt, non conferire al rettore tale potere giudiziario significherebbe arrendersi alle ragioni di «un normativismo 'portatore della separazione dei poteri'» e distruttore del concetto di *Führung*.

Inoltre Schmitt va a contribuire alla nazificazione della Facoltà di giurisprudenza di Friburgo, e in questo senso noi abbiamo visto che la data della lettera che riceve da Heidegger non è senza significato: questi la invia il giorno successivo alla promulgazione da parte del Ministero del Baden della nuova costituzione universitaria che instaura il *Führerprinzip*, secondo

il quale il nuovo rettore non viene più eletto dai professori ordinari bensì nominato direttamente dal ministro, mentre egli, sua volta, nomina i presidi delle diverse Facoltà. La nuova costituzione, sopprimendo il principio elettivo e quindi la libertà accademica, istituisce *de facto* la «messa in riga» dell'università che Heidegger auspicava già il 20 maggio 1933 nel telegramma indirizzato a Hitler²⁰. Abbiamo anche visto come Heidegger si affretti a diffondere la notizia di questo cambiamento a tutti i professori e assistenti sin dal 24 agosto²¹, tuttavia, come scrive poco dopo a Elisabeth Blochmann, sebbene rettore e presidi si vedano dotati di considerevoli poteri, a Friburgo mancano gli uomini per mettere in atto questa messa in riga²². Se questo è vero, allora lo sarà in modo particolare per la Facoltà di giurisprudenza: da qui, probabilmente, l'appello a Carl Schmitt che costituisce la seconda parte della lettera. Anche in questo, sarà ascoltato.

Il problema che Heidegger incontra nella sua volontà di «messa in riga» della Facoltà di giurisprudenza è che questa, che si chiama in realtà Facoltà di giurisprudenza e scienze politiche, comprende oltre ai giuristi anche gli economisti, tra i quali troverà i suoi principali avversari nelle persone di Walter Eucken e Adolf Lampe. Heidegger cercherà quindi sostegno in un giovane giurista nazista, Erik Wolf, suo fanatico discepolo e nello stesso tempo, come vedremo dai suoi scritti, ideologicamente molto vicino a Forsthoff e a Schmitt. Sebbene Wolf non sia ancora membro dell'NSDAP, ha aderito nell'estate del 1933 al *NS-Juristenbund*: di fatto un'adesione al «movimento». Tale orientamento in parte schmittiano della Facoltà di giurisprudenza, accentuato dalla presenza alla sua testa del preside Erik Wolf, si rafforzerà con la nomina di giuristi nazisti. Dei due professori di diritto romano, infatti, uno è già stato destituito e l'altro lo sarà per ragioni razziali, in modo che si liberi il campo per nominare nel 1935 due nuovi titolari. Il primo, Theodor Maunz, è uno dei più vicini discepoli di Carl

Schmitt, che peraltro lo raccomanderà calorosamente presso l'Università di Friburgo facendosi garante degli orientamenti nazionalsocialisti del nuovo *Dozent*²³. Il secondo, Horst Müller, è un antisemita dichiarato che parteciperà, così come del resto Maunz, alle Giornate del 1936 contro lo spirito ebraico, organizzate da Schmitt in presenza di Julius Streicher. Si può dunque dire che nel 1935 i desideri di Heidegger si stavano realizzando, e che l'anno seguente, nel 1936, con la partecipazione attiva dei due nuovi professori alle Giornate antisemite organizzate da Schmitt, la nazificazione della Facoltà di giurisprudenza sarà bell'e realizzata in spirito schmittiano, vale a dire con l'applicazione, nella 'scienza' del diritto, del principio dell'identità razziale o *Artgleichheit*.

Tale sistemazione è perfettamente orchestrata, e il 1° maggio 1937 Wolf, Maunz e Müller, i tre giovani giuristi nazisti della Facoltà di giurisprudenza di Friburgo, aderiranno insieme all'NSDAP, ripetendo così il gesto fatto quattro anni prima da Heidegger, Schmitt, Rothacker e Freyer. Si vede quindi fino a che punto la lettera di Heidegger a Schmitt non fosse una semplice risposta di cortesia all'invio di un libro, ma piuttosto un appello concreto alla realizzazione di un piano concertato di nazificazione dell'università, e del diritto in particolare.

6.3 L'identificazione schmittiana del nemico con l'estraneo alla razza nell'edizione del 1933 di *Sul concetto della politica*, lodata da Heidegger

Andiamo ora ad approfondire il modo in cui Heidegger si riconosce negli scritti di Schmitt, e come ciò si rifletta nei suoi propri scritti. Non cercheremo chi dei due ha ispirato per primo l'altro, poiché sembra piuttosto che ci sia stata tra loro un'interazione: nel nazismo, dove le individualità sono abolite, le diverse figure comunicano sotterraneamente tra loro e fanno

corpo unico, come membra irrigate dallo stesso 'sangue' – o piuttosto dallo stesso veleno. Per far luce sull'influenza reciproca tra Heidegger e Schmitt citeremo in sequenza: la terza edizione di *Sul concetto della politica* inviata da Schmitt a Heidegger nel 1933, il riferimento a Baeumler che Schmitt ha aggiunto in questa edizione, la concezione del nemico sviluppata da Heidegger stesso nel corso invernale 1933-34.

Qual è l'inizio o impostazione (*Ansatz*) che, nell'edizione del 1933, assume una così grande importanza per Heidegger?²⁴ In quella edizione furono soppressi l'intero primo capitolo e il primo paragrafo del secondo, di modo che Schmitt avvia la sua esposizione direttamente con la distinzione amico-nemico, non più definita «specificamente» bensì «propriamente (*eigentlich*) politica»²⁵. Egli fa dunque proprio il termine più centrale dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, dando così ragione a quanti mettono in parallelo la discriminazione schmittiana tra amico e nemico con la distinzione heideggeriana tra esistenza propria e impropria (o autentica e inautentica)²⁶. A tal proposito è importante sottolineare che *Essere e tempo* e la prima edizione di *Sul concetto della politica* uscirono entrambi nello stesso anno, il 1927. Parlare di discriminazione «propriamente politica» significa infatti indicare che coloro che sanno distinguere il nemico posseggono la concezione «propria» dell'esistenza politica, mentre la visione «liberale», che tende alla risoluzione pacifica dei conflitti attraverso la discussione, sarebbe «impropria».

Devono inoltre essere rilevate due importanti aggiunte, poiché sono quelle che, molto verosimilmente, hanno interessato Heidegger. Vedremo infatti che nel corso che terrà in occasione del semestre invernale 1933-34 intitolato *L'essenza della verità*, si trova come una sorta di eco puntuale alle considerazioni di Schmitt.

Innanzitutto, dopo il passaggio di *Sul concetto della politica* dove viene precisato che il nemico politico è l'altro, lo straniero,

Schmitt aggiunge nel 1933 una serie di considerazioni che, conoscendo il vocabolario razziale dell'epoca quale si è costituito a partire da Clauß sino a Schmitt stesso e a Forsthoff, mostrano che i termini «amico» e «nemico» sono per lui termini razziali. L'amico è identificato come «della stessa razza» (*gleichgeartet*) e il nemico come «di razza diversa» (*andersgeartet*). Schmitt precisa così che «la possibilità di rapporti specificamente politici è data dal fatto che non ci sono solo amici – esseri che hanno la nostra stessa razza, o alleati – ma ci sono anche nemici»²⁷. La frase che segue è quasi identica all'edizione precedente tranne che per una sfumatura non priva di significato, ossia che l'aggettivo «esistenziale», già impiegato nel 1932 per sottolineare il fatto che il nemico è costitutivamente qualcosa di altro e di estraneo, nel 1933 è messo in corsivo e ripetuto due volte:

Il nemico è un altro, uno straniero, *esistenzialmente*, e in un senso particolarmente intensivo: con lui sono possibili in caso estremo, *conflitti esistenziali*²⁸.

Così, nell'edizione del 1933, il vocabolario razziale dell'«omogeneità» (*Gleichartigkeit*) e il vocabolario esistenziale del proprio, dell'autenticità (*Eigentlichkeit*) e dell'esistenza, comune a Heidegger e a Schmitt, si fondono e si confondono in modo esplicito per giustificare la radicalità del conflitto «politico»: se il nemico è «esistenzialmente» tale, vale a dire un estraneo per sua stessa «essenza» e per sua razza (*Art*), allora il conflitto amico-nemico è esistenziale, nel senso che è l'esistenza dell'altro a essere in gioco, senza che sia possibile alcuna mediazione, né di norme né di terze parti. L'annientamento del nemico diventa non solo giustificato, ma «esistenzialmente» necessario.

Non si sottolineerà mai abbastanza la pericolosità di tale dottrina, che da una parte respinge la legittimità di un diritto internazionale e la possibilità di una risoluzione legale dei conflitti politici, e dall'altra riduce la politica a lotta razziale.

Significa aprire la strada alla guerra d'annientamento, significa prevedere e legittimare, già nel 1933, la direzione che il Reich hitleriano prenderà. Schmitt aggiunge nell'edizione del 1933 un lungo ragionamento che merita di essere citato, poiché forse è questa la pagina che ha tanto interessato Heidegger:

Né la questione se si verifichi il «caso estremo», né la questione ulteriore, quel che diventi di necessità vitale come «mezzo estremo» per difendere la propria esistenza e conservare il proprio essere – *in suo esse perseverare*, – potrebbero essere decise da un estraneo. Lo straniero, colui che ha un'altra razza [*Andersgeartete*], può presentarsi severamente «critico», «oggettivo», «neutrale» e «puramente scientifico», ed inserire il suo giudizio estraneo nelle nostre cose, sotto simili velami. La sua «oggettività» è, o solo una maschera, un *velo* politico, o la *piena mancanza di ogni relazione*, l'isolamento assoluto, che non riesce a toccare nulla di essenziale. Nelle decisioni politiche anche la pura possibilità di capire ed intendere rettamente, e quindi anche l'autorizzazione ad intervenire e giudicare è fondata solo sull'esistenziale *aver parte*, e prender parte, sulla schietta *participatio*. Quindi solo i partecipi possono decidere fra loro qual sia il caso estremo; e in ispecie solo i partecipi *stessi*, in qualunque modo, possono decidere se nel caso di conflitto concretamente dato la presenza dell'esser-altro dello straniero significhi la negazione del proprio modo d'esistenza [*eigene Art Existenz*], e quindi debba venir combattuta o ci si debba difendere da essa, per salvare la propria maniera di vivere, conforme al proprio essere²⁹.

In questa lunga aggiunta, il termine essere è centrale. Schmitt introduce infatti una terza distinzione, posta come equivalente alle prime due: non c'è più solo la distinzione *Freund/Feind* [amico/nemico] e la distinzione *gleichgeartet/andersgeartet* [della stessa razza/di razza diversa], ma anche quella tra l'essere proprio e l'esser-altro: *das eigene Sein* e *das Anderssein*. In sintesi, le parole *Art* e *Sein*, «genere» o

«razza» ed «essere», sono utilizzate come sinonimi. Schmitt fornisce alla lotta nazista tra razze una garanzia esistenziale e 'ontologica' attinta dalla stessa dottrina di Heidegger. Ci consegna così una lettura razziale dell'«ontologia» heideggeriana che possiamo dare per approvata da Heidegger stesso, che nella sua lettera ha espresso a Schmitt tutto il bene che pensa della versione del 1933 di *Sul concetto della politica*.

Questo punto è cruciale, poiché ci fa scoprire la connotazione razziale delle espressioni costantemente ripetute da Heidegger che mettono in gioco l'essere, come «rango dell'essere» o anche «verità dell'essere». Ne troveremo conferma in molti testi, in particolare nei suoi scritti recentemente pubblicati su Ernst Jünger³⁰. Si può dire che Heidegger è, in confronto ad autori come Clauß, Becker, Rothacker, Wolf o Schmitt, colui che si è preso la maggiore cura di dissimulare il contenuto razziale del nazismo sotto termini in apparenza indeterminati come «essere», «essenza», o «esserci» (*Dasein*), svelando solo in momenti accuratamente scelti il senso reale della sua dottrina.

Tornando a Carl Schmitt, il significato razziale della distinzione *gleichgeartet/andersgeartet* è incontestabile, ed è sufficiente leggere la sua opera pubblicata lo stesso anno con lo stesso editore per convincersene. In *Stato, movimento, popolo* Schmitt capovolge in qualche modo la parola *Gleichartigkeit* e parla ormai di *Artgleichheit*, un termine il cui contenuto razziale, come abbiamo visto, è già manifesto nel 1923 in *L'anima nordica* di Clauß, e che in Schmitt designa l'identità razziale che unisce nella «comunità di popolo» (*Volksgemeinschaft*) il popolo stesso e il suo *Führer*. Se nel 1933 l'obiettivo antisemita di Carl Schmitt non è tematizzato tanto brutalmente quanto lo sarà per esempio nel 1936, durante il congresso che organizzerà contro lo «spirito ebraico», si deve dire che siamo in un momento in cui, per calcolo e per strategia, Hitler stesso mette la sordina ai suoi discorsi antisemiti. Nella

vita accademica tedesca l'antisemitismo esplicito e brutale è poco presente in quel periodo, salvo che in qualche agitatore estremista come Krieck – la cui carriera fu puramente politica e che solo per timore del suo potere fu preso sul serio negli anni 1935-37, quando poteva vantare potenti appoggi nel SD³¹ –, oppure in autori più giovani come Forsthoff, che in maniera più controllata ma non meno ripugnante non esitano a spingersi persino oltre le proposizioni del loro maestro.

In Ernst Forsthoff il significato antisemita del termine *Artgleichheit* viene esplicitamente rivendicato. Scrive infatti in *Lo Stato totale*:

La coscienza dell'identità razziale e della coappartenenza *völkisch* si attualizza prima di tutto nell'attitudine a riconoscere la differenza di razza e a distinguere l'amico dal nemico. E precisamente dipende dal riconoscere la differenza di razza laddove essa non è facilmente percepibile attraverso l'appartenenza a una nazione straniera, per esempio negli ebrei che, attraverso una partecipazione attiva alla vita culturale ed economica, cercano di provocare e, sapendoci fare, provocano, l'illusione di un'identità razziale e di un'appartenenza al popolo³².

Nel discepolo, le cose sono del tutto esplicite: la discriminazione schmittiana tra amico e nemico è una discriminazione razziale e prende di mira innanzitutto l'«ebreo», che malgrado tutti gli sforzi per assimilarsi e per integrarsi nella vita culturale ed economica di un popolo, è smascherato dalla presa di coscienza razzista che riconosce in lui la sua differenza radicale. Schmitt da parte sua è più velato e astuto: nella pagina citata, l'antisemitismo trapela allusivamente e indirettamente attraverso la citazione latina di Spinoza: *in suo esse perseverare*.

6.4 La nota di Carl Schmitt su Baeumler e Jünger e il riferimento di Baeumler a Eraclito

Come abbiamo visto, la lettera di Heidegger sembra riferirsi sia all'inizio della nuova edizione del 1933 di *Sul concetto della politica* che a una lunga nota aggiuntiva, nella quale Schmitt evoca la relazione tra lotta, politica e guerra, facendo particolare riferimento a Eraclito. Questa nota è importante, poiché probabilmente essa costituisce la motivazione per la quale Schmitt avrebbe citato l'aforisma 53 nella dedica a Heidegger del libro, oppure in una lettera di accompagnamento ad esso. Ebbene, ecco in quali termini Schmitt cita Eraclito all'inizio della sua nota:

Il Baeumler interpreta il concetto nietzscheano ed eracliteo della lotta in senso intieramente agonistico. Domando: donde vengono nel Walhalla i nemici? H. Schaefer, *Staatsform und Politik* (1933) richiama il «carattere agonale» della vita greca: anche negli scontri sanguinosi di Greci e Greci la lotta era solo «Agon», l'avversario solo «Antagonista», non Nemico, e la fine dell'agone non era quindi una conclusione di pace (*eigonè*). Questo cessa solo con la guerra peloponnesiaca, quando la unità politica ellenica si spezzò. La grande antitesi metafisica tra pensiero *agonistico* e pensiero *politico* si mostra in ogni esame profondo del problema della guerra. Riguardo all'epoca più recente, vorrei qui citare la straordinaria disputa tra Ernst Jünger e Paul Adams [...] di cui spero potremo presto disporre in forma stampata. Ernst Jünger vi difendeva il principio agonale («L'uomo non è fatto per la pace»), mentre Paul Adams vedeva il senso della guerra nel generare il dominio, l'ordine e la pace³³.

Questa nota è ben rappresentativa del modo di esprimersi di Schmitt, il quale salta da un'allusione all'altra senza proporre un'argomentazione chiara e ben costruita. L'apparente erudizione non maschera a un lettore avveduto la carenza del

pensiero, e anche se la conoscenza del latino consente a Schmitt di usare formule asciutte e sorprendenti, non vediamo in nome di che cosa certi interpreti abbiano potuto parlare di lui nei termini di un grande «pensatore» politico. Senza poter qui analizzare completamente la nota, ne fissiamo alcuni elementi. Innanzitutto il riferimento a Baeumler, che esamineremo in se stesso; poi il riferimento a Jünger, ugualmente importante; infine, e più in generale, il fatto che la questione del nemico (*Feind*) – inteso come *hostis* e non come *inimicus* – è considerata da Schmitt esplicitamente in relazione con la guerra. Ciò significa che il nemico politico in questione non è un avversario privato contraddistinto da un sentimento di antipatia personale, ma un nemico pubblico, che si combatte per difendere la propria esistenza. Questo nemico corrisponde al latino *hostis* o al greco *polemios*, e nella stessa pagina Schmitt traduce esplicitamente *polemos* con guerra (*Krieg*). Vedremo l'importanza di questo punto a proposito di Heidegger.

Il modo in cui Schmitt si riferisce a Baeumler e a Jünger è quindi una semi-critica: essi avrebbero colto solo il carattere agonale della lotta valorizzato in qualche modo in sé, per il suo carattere di combattimento violento tra due antagonisti, senza comprendere ciò che significa veramente, secondo Schmitt, la lotta di un popolo per la sua esistenza. C'è però un inganno e un tranello in questa nota, come in Schmitt avviene costantemente. Evocando l'opposizione di Paul Adams a Jünger, Schmitt sembra voler privilegiare una concezione politica della guerra che sola permetterebbe di arrivare a una conclusione di pace, mentre la lotta agonale, che non mira a nient'altro che a se stessa, sarebbe senza fine. Ma un'altra nota nella stessa pagina, in cui egli si basa questa volta sulla propria lettura di Platone per definire il modo in cui intende il *polemos*, ci rivela ciò che egli ha davvero in mente. Una lotta intestina, una lotta tra Greci, non potrebbe essere una vera lotta tra nemici, e Schmitt scrive: «solo una guerra tra Elleni e Barbari ('nemici per natura') è veramente

guerra». Non c'è quindi per lui vera guerra se non fra popoli opposti, «nemici per natura», cioè che non sono della stessa razza. Lungi dal portare la pace, la «vera guerra» secondo Schmitt è una guerra «per la propria esistenza» ed essa conduce necessariamente all'annientamento del nemico. L'abbiamo visto far riferimento alla *Vernichtung* già nel 1926, e nella sua corrispondenza con Jünger si compiacerà di citare le parole di Léon Bloy: «La guerra è priva di senso quando non è annientatrice»³⁴.

Lo spirito con il quale Schmitt cita Baeumler e Jünger è dunque paragonabile a quello con il quale Heidegger evoca Schmitt nei suoi seminari. Questi riferimenti mostrano in quale contesto nazista si sviluppi la loro 'riflessione' sul «politico», così come la preoccupazione di ciascuno di loro di mostrare di essere il solo a definirlo in tutta la sua radicalità. Ma il riferimento a Baeumler è molto importante anche in se stesso, poiché rimanda a un testo che può aver costituito una fonte in comune tra Schmitt e Heidegger. L'opera di Baeumler alla quale Schmitt allude non è altro che *Nietzsche, il filosofo e il politico*, pubblicato nel 1931 e la cui influenza fu notevole. L'autore, che l'anno precedente aveva ripubblicato *La volontà di potenza* con una Postfazione elogiata da Heidegger, con questo testo aveva iniziato a trattare Nietzsche come «pensatore di livello europeo e posto vicino a Descartes, Leibniz e Kant». Ben prima di Heidegger, dunque, vediamo Baeumler prendere sul serio la «metafisica» di Nietzsche, valorizzarne il «prospettivismo» e incentrare la sua interpretazione sulla «Volontà di potenza». Un capitolo è dedicato, sin dal titolo, a ciò che egli chiama il «mondo di Eraclito», nel quale troviamo la pagina citata da Schmitt. Ecco cosa scrive Baeumler:

Disuguaglianza e lotta sono i presupposti della giustizia. Questa giustizia non governa il mondo, non la folla dei litiganti; non conosce nessuna colpa, nessuna responsabilità, nessuna procedura giudiziaria e nessun verdetto: essa è immanente alla

lotta. Perciò non è possibile in un mondo dove regna la pace. La giustizia può esistere solo dove le forze si misurano tra di loro in libertà. Sotto un'autorità assoluta, in un ordine di cose che conosce un signore divino, nel campo della *Pax Romana*, non c'è più alcuna giustizia, perché non c'è più lotta. Là il mondo si irrigidisce in una forma convenzionale. Nietzsche invece osserva che dalla lotta stessa rinasce in ogni momento la giustizia; la lotta è il padre di tutte le cose e fa signore il Signore e schiavo lo Schiavo. Così dice Eraclito di Efeso. Questa è però anche visione originariamente germanica: nella lotta si rivela chi è nobile e chi no; attraverso il coraggio innato il signore diviene signore, mentre lo schiavo diviene schiavo attraverso la sua viltà. Appunto in questo si manifesta anche la giustizia eterna: essa struttura e divide, essa crea l'ordine del mondo, è all'origine di ogni rango. Così, dal pensiero principale della metafisica greco-germanica di Nietzsche sorge la sua grande dottrina: che non esiste una morale, ma solo una morale dei signori e una morale degli schiavi³⁵.

Troviamo in questa pagina di Baeumler diversi temi ripresi più volte da Heidegger, e in particolare il riferimento centrale al frammento 53 di Eraclito, reinterpretato secondo la *Genealogia della morale* di Nietzsche. Si vede innanzitutto Baeumler recuperare da Nietzsche la nozione di una «giustizia» immanente alla lotta – che Heidegger renderà una delle cinque parole chiave della «metafisica» di Nietzsche. Questa «giustizia» è l'esatto opposto di ciò che si intende con questo termine, poiché essa non è al servizio dell'uguaglianza ma al contrario consacra la disuguaglianza radicale tra il padrone e lo schiavo, e fonda la distinzione di «rango» di cui si inebria Baeumler. La critica della romanità, quella del mondo senza lotta cui mirano il cristianesimo e la democrazia, l'esaltazione di Eraclito la cui parola è identificata con la concezione «originariamente germanica», sono punti che si ritroveranno nei corsi di Heidegger su Nietzsche, e molti di essi anche nel corso

dell'inverno 1933-34.

Aggiungiamo che, se per Baeumler il senso della lotta riguarda ciò che egli chiama «metafisica greco-germanica», ciò che di «politico» si trova nella sua interpretazione è la netta identificazione del nemico. Negli sviluppi che seguono la pagina citata egli insiste su ciò che definisce la «natura guerriera (*Kriegernatur*) di Nietzsche»³⁶: l'autore dello *Zarathustra* sarebbe «un guerriero fin nel profondo degli istinti»³⁷. Baeumler oppone quindi popoli di guerrieri «come i Germani e i Greci», che conoscono «*solo la propria forza e il destino*», a popoli che appartengono ai mondi con i quali quelli si devono confrontare, cioè «il mondo del sacerdote» e «il mondo dell'illuminista»³⁸. Ciò che Baeumler descrive supera dunque completamente la lotta agonale alla quale vuol ridurlo Schmitt. Si tratta qui proprio di una guerra tra popoli, tra quelli che per natura hanno il senso della guerra e quelli che non ce l'hanno. Il nazismo di questa concezione – in cui il padrone deriva il suo rango da un coraggio innato e alcuni popoli sono definiti guerrieri per «natura» (i popoli greci e germanici) mentre altri non saprebbero esserlo (i popoli dei preti e dei sostenitori dell'Illuminismo, ai quali, nella sua mente, si amalgamano i popoli latini, gli ebrei e i francesi) – è manifesto. Quindi i tentativi di certi apologeti di far credere che, con il suo «realismo eroico», Baeumler sarebbe solo un fascista o persino un semplice rappresentante della «rivoluzione conservatrice» e non un nazista, sono risibili di fronte a questi testi e alla realtà dei fatti: egli è infatti uno dei rarissimi universitari tedeschi ad aderire all'NSDAP prima del 1933, nel 1932-33 è la figura del nazismo più vicina a Heidegger³⁹, e quando subito dopo la presa di potere dei nazisti sarà incaricato di una cattedra di «educazione politica» creata per lui all'Università di Berlino, saprà svolgere il ruolo che il «movimento» si attende da lui. Come abbiamo visto, è Alfred Baeumler a dare il tocco finale alle tesi antisemite della *Deutsche Studentenschaft*, e a pronunciare

il 10 maggio 1933, dopo Goebbels, un discorso davanti alle fiamme in cui bruciano i libri «non tedeschi».

6.5 La «verità» riferita alla *Heimat*

Molto più di Baeumler, ma probabilmente in parte influenzato da lui e, come mostreremo, dalla concezione schmittiana del nemico, negli anni 1933-36 Heidegger fa dell'interpretazione del frammento 53 di Eraclito il centro della sua dottrina. Come abbiamo visto, nella sua lettera a Schmitt egli collega la sua lettura dell'aforisma a una propria interpretazione del concetto di «verità», e dichiara di avere questa interpretazione «pronta da anni». Ciò significherebbe che le tesi insegnate nel corso invernale 1933-34 sul *polemos*, la lotta (*Kampf*) e la guerra (*Krieg*) erano mature da lunga data, e quindi che i fondamenti nazisti che rivendica apertamente nel 1933 erano la base del suo lavoro da molto tempo.

A questo proposito esiste un testo che richiederebbe un esame: la prima versione della sua conferenza *Dell'essenza della verità*, ancora inedita⁴⁰, tenuta nel luglio 1930 a Karlsruhe durante l'*Heimattag* del Baden, che si era svolto dall'11 al 14 luglio 1930 per celebrare la recente ritirata delle truppe francesi dalla Renania, e dove si riunirono con Heidegger figure naziste di spicco come Eugen Fischer o Ernst Kriek. Bisognerebbe poter verificare se là si trovano alcune premesse dell'interpretazione del concetto di «verità» in relazione al *polemos*. Da ciò che ci è stato riportato di questa prima versione della conferenza sappiamo infatti che Heidegger si riferiva già a Nietzsche e ai presocratici, e ricollegava «l'autenticità» (*Wahrhaftigkeit*) al radicamento nel suolo natale (*Bodenständigkeit*). Sono questi i due concetti riportati nella recensione del congresso apparsa sulla "Karlsruher Zeitung"⁴¹. Charles Bambach, che ha potuto consultare il testo originale,

precisa che esso contiene dei «temi *völkisch*» che non compaiono esplicitamente nell'edizione stampata⁴². Nella versione che di questa conferenza si leggerà dopo la guerra – a lungo mitizzata per il fatto che Heidegger aveva fatto credere che la sua pubblicazione aveva corso il rischio di essere vietata nel 1943, senza precisare che in realtà il testo fu pubblicato per intervento di Mussolini e di Goebbels⁴³ –, la base sottostante della sua dottrina è volontariamente mascherata e velata, ma rimane molto percepibile per un lettore informato, attraverso i corsi degli anni 1933-34, del modo in cui Heidegger intende «l'esistenza storica» dell'uomo. Nel testo originale invece è in maniera esplicita che la «verità» è messa in relazione con il suolo della *Heimat*⁴⁴. Queste precisazioni sono cruciali, poiché ci rivelano che la concezione heideggeriana della «verità» come «svelamento» (*aletheia*) è in realtà concepita come la manifestazione di un fondamento radicato nella terra e nel suolo natale: è una concezione *völkisch* che reca quindi in sé i principi nazisti. L'opera di Heidegger non apporta una nozione nuova della verità suscettibile di illuminare il pensiero, ma al contrario conduce alla rovina della verità concepita nella sua universalità, a vantaggio di una dottrina discriminatoria che abusa della parola «verità», rapportandola «all'esistenza storica» dell'uomo radicato per essenza nel suolo della sua *Heimat*.

6.6 L'annientamento del nemico nel corso invernale 1933-34

Tornando all'interpretazione di Eraclito che Heidegger dice di tener pronta da anni, egli la consegna ai suoi studenti durante il corso del semestre invernale 1933-34 intitolato *L'essenza della verità*. Troviamo infatti nell'Introduzione un intero paragrafo dal titolo *La sentenza di Eraclito. La lotta come essenza dell'ente*. Si tratta, annuncia Heidegger, di «ascoltare la voce del grande

inizio», non per diventare dei Greci, ma per percepire «le leggi originarie della nostra razza di uomini germanici»⁴⁵ o ciò che chiama anche, nella stessa pagina, «le possibilità fondamentali dell'essenza della razza germanica originaria». Il carattere razziale delle sue tesi sull'inizio greco in rapporto alla «razza germanica» è dunque completamente assunto. È così che, nel suo corso dell'anno successivo su *Germania* di Hölderlin, egli vedrà in Eraclito «il nome di una potenza originaria dell'esserci storico occidentale-germanico»!⁴⁶ La dottrina di Heidegger si riallaccia quindi alla versione della dottrina razziale del nazismo che considera i Greci come il popolo ariano precursore dei Germani.

Inizia allora una strana esegesi del frammento di Eraclito⁴⁷, che si esprime in questi termini:

Con grandezza e semplicità compare all'inizio della sentenza: *polemos*, guerra [*Krieg*]⁴⁸. Ciò che viene così designato non è l'avvenimento esteriore e l'esibizione del «militare», ma ciò che è decisivo: l'ergersi contro il nemico. Abbiamo tradotto con «lotta» [*Kampf*] per cogliere l'essenziale; ma d'altra parte è importante riflettere: non viene chiamato *agon*, competizione, nella quale due avversari amici [*freundliche*] misurano le loro forze, ma si tratta di lotta, *polemos*, guerra [*Krieg*]; ciò vuol dire che c'è qualcosa di serio nella lotta, l'avversario non è un compagno, ma un nemico. Lotta come l'ergersi contro il nemico, più precisamente: come reggere nel confronto⁴⁹.

Il *polemos* non è una semplice competizione (*agon*) tra avversari amici (*freundliche*), quanto piuttosto una lotta, una guerra, il che significa che «l'avversario non è un compagno, ma un nemico». Heidegger riprende esattamente le affermazioni di Carl Schmitt in *Sul concetto della politica*. È dunque da Schmitt che egli parte, e bisognerà ricordarsene quando vedremo che, dopo essersi tanto ispirato a lui, afferma che il concetto schmittiano di politico non costituirebbe che una concezione derivata, essendo la propria più originaria⁵⁰.

Il solo elemento dell'argomentazione il cui tono è un po' diverso da quello di Schmitt è l'insistenza sul «reggere» o «ergersi» (*Stehen*) contro il nemico. Heidegger va in effetti ad usare tutte le varianti intorno a questo *Stehen*, per fare della lotta «l'insorgere nell'essere», «l'origine zampillante dell'essere», e la manifestazione della «verità». In questo egli è probabilmente anche più pericoloso di Schmitt, perché la sua 'ontologizzazione' della violenza e della lotta, che egli iscrive nel cuore stesso dell'«essere», fornisce a questa dottrina criminale una falsa apparenza di «nobiltà» esistenziale, che ha sedotto e ingannato un considerevole numero di lettori. Tuttavia i testi recentemente pubblicati inducono a una ben maggiore vigilanza.

Si vede pure Heidegger tradurre in due passaggi il *polemos* greco con «guerra». Anche se egli non intende ridurre questo termine all'esibizione del «militare», anche se inizia a 'ontologizzare' il concetto di guerra, è palese che inclusa in questo concetto è la guerra effettiva. Altri testi, come il discorso di Costanza della fine di maggio 1934 o le conferenze dell'agosto 1934 citate in precedenza⁵¹, lo confermano definitivamente. Heidegger introduce la sua interpretazione del frammento 53 di Eraclito con il riferimento alla Grande Guerra⁵², e afferma che «la guerra mondiale è per *ogni* popolo una grande prova»: una domanda rivolta a tutti i popoli, per sapere se vogliono «ringiovanire o invecchiare»⁵³.

Tornando al corso del 1933-34, i tre modi di tradurre il *polemos* riportati da Heidegger – «guerra» (*Krieg*), «lotta» (*Kampf*) e «confronto» (*Auseinandersetzung*) – sono dunque indissociabili: ciascuno di questi termini può essere all'istante sostituito dall'altro e, sebbene Heidegger possa giocare con ognuno di essi a seconda del tono che intende dare ai suoi testi, oggi, alla luce di questi scritti, appaiono ridicoli i suoi dinieghi del 1945 per tentare di far credere che in lui il *polemos* non ha niente a che fare con la guerra⁵⁴.

Troviamo anche uno sviluppo che, coincidendo perfettamente con i discorsi di uno Schmitt o di un Forsthoff, dimostra come la questione sia quella di individuare e stanare il nemico fino alla radice più intima dell'esistenza di un popolo, di smascherarlo per meglio annientarlo:

Il nemico è colui e chiunque da cui si dirami una minaccia essenziale contro l'esserci del popolo e dei suoi membri. Il nemico non è necessariamente il nemico esterno, e il nemico esterno non è necessariamente il più pericoloso. Può anche sembrare che non ci sia affatto un nemico. L'esigenza radicale è allora quella di trovare il nemico, di portarlo alla luce o forse persino di crearlo, affinché abbia luogo quell'ergersi contro il nemico e l'esserci non inebetisca. Il nemico può essersi innestato nella radice più intima dell'esserci di un popolo, e opporsi all'essenza propria di questo, agire contro di lui. Più aspra, e dura, e difficile è quindi la lotta, poiché solo una parte piccolissima di questa consiste in colpi reciproci; è spesso molto più difficile e laborioso individuare il nemico in quanto tale, condurlo a smascherarsi, non illudersi sul suo conto, tenersi pronti all'attacco, curare e far crescere il tenersi pronti e iniziare l'attacco sul lungo termine, con l'obiettivo dell'annientamento totale⁵⁵.

Si tratta di una delle pagine più insostenibili di Heidegger, poiché la lotta che descrive contro il nemico nascosto sin dentro la radice del popolo descrive esattamente, nel linguaggio che è il suo, la realtà della lotta razziale del nazismo e dell'hitlerismo contro gli ebrei assimilati, la quale condurrà, dalle prime misure antisemite che abbiamo descritto come facenti parte della *Gleichschaltung* alle leggi antisemite di Norimberga e all'*Endlösung*: la Soluzione finale.

Non si tratta solo di riconoscere il nemico o anche, in qualche modo, di «crearlo» identificandolo, ma di annientarlo. Heidegger, come Schmitt e come Hitler, non esita a parlare di *Vernichtung*. Se in questo corso il vocabolario razziale di

Heidegger non è completamente lo stesso di Schmitt o di Forsthoff, parlando egli di *Stamm* (ma anche, in altre parti, di *Stammesart*) quando gli altri due usano il termine *Artgleichheit*, tutti perseguono lo stesso fine: riconoscere e stanare il nemico che si presume minacci dall'interno l'essenza più intima del popolo e della razza germanica, e provocare una lotta esistenziale che conduca al suo sterminio.

La particolare perversione della dottrina heideggeriana sta nel fatto che, se la lotta è concepita come una «decisione», questa decisione non può che esprimere «l'essenza dell'essere»: Heidegger sostiene – esattamente come Baeumler quando afferma che un popolo è guerriero per natura – che si è padroni o schiavi a seconda di quello che il proprio «essere» cela. Esisterebbero quindi, proprio come in Hitler, popoli che per loro essenza sarebbero destinati a dominare, e altri a essere dominati. Tra le lunghe e fangose argomentazioni del corso di Heidegger che vanno in tal senso, presentiamo il brano seguente come esempio:

L'essenza dell'essere è lotta; ogni essere passa per la decisione, la vittoria e la sconfitta. Non si è semplicemente dio o uomo, ma a partire dall'essere precipita di volta in volta una decisione combattiva che pone la lotta nell'essere; non si è servi perché ci sia anche qualcosa come tale tra tante altre, ma perché questo essere cela in sé un fallimento, una mancanza, un'insufficienza, una viltà, e forse anche un voler-essere inferiore e debole.

Da ciò ne consegue: la lotta si pone nell'essere e vi si trattiene; è ciò che decide dell'essenza dell'essere, e ciò in modo tale che essa *investe* tutto l'ente con un *carattere decisionale*, quella continua impellenza dell'aut-aut; o quelli-o me; o ergersi-o soccombere.

Questo carattere combattivo decisionale di tutto l'essere introduce nell'ente una *tonalità fondamentale*, che è giubilo e volontà vittoriosi e al contempo spavento dell'affluenza

indomita (resistenza), elevatezza e furore insieme – ciò che noi non siamo in grado di dire con una sola parola, ma per il quale i Greci avevano un termine, che ricorre nella grande poesia dei tragici: *to deinon* [ciò che incute terrore]⁵⁶.

La strategia di Heidegger, che gli assicura sul lungo termine una maggiore efficacia rispetto a Baeumler, consiste – per riprendere le parole che quest'ultimo applica a Nietzsche (e che Heidegger usa a proposito di Jünger) – nell'aver saputo convertire il «realismo eroico» in sentenza sull'«essere» e sulla sua «verità», e formulare i suoi discorsi con un tono accattivante che ha fagocitato più di un lettore. Da parte nostra pensiamo che non c'è niente di più perverso del «giubilo» che Heidegger pretende di ricavare dall'esperienza della guerra e della lotta. Vero è che Jünger e Hitler l'avevano preceduto su questa via. Il primo, in *La lotta come esperienza interiore* del 1922, scrive:

È la guerra che fa degli uomini e dei tempi ciò che essi sono. Non si è ancora mai presentata sull'arena della Terra una razza come la nostra, per sviscerare da sé la questione e proclamare il padrone dell'epoca. [...] La guerra, padre di tutte le cose, è anche il nostro; è lei che ci ha martellato, scolpito e temprato facendo di noi ciò che siamo. Per tutto il tempo che la ruota rombante della vita girerà in noi, la guerra sarà l'asse intorno a cui essa si muoverà. Ci ha forgiato alla lotta, e finché saremo, resteremo dei combattenti⁵⁷.

Quando Jünger scrive queste righe fa parte dei Corpi Franchi, che avevano assunto la svastica come emblema a partire dal 1918. Egli stesso farà presto l'elogio della croce uncinata, e a diritto ci chiediamo se questa «ruota rombante» della vita che egli celebra nel combattimento non corrisponda a essa.

Tornando a Heidegger, ora sappiamo quale dottrina sulla guerra trasmette ai suoi studenti di filosofia dell'Università di Friburgo, in anni in cui il corpo docente, e presto lo stesso corpo studentesco, viene «epurato» dei suoi membri non ariani. È

necessario vedere che, per quanto Heidegger la ‘ontologizzi’, questa teoria del nemico e del *polemos* non è in alcun modo una semplice posizione teorica o un gioco intellettuale, bensì una dottrina radicalmente omicida la cui messa in pratica non può che condurre a una guerra di annientamento e ai campi di sterminio.

Quanto al nemico, Heidegger lo designa più volte come «l’Asiatico». Nel linguaggio nazionalsocialista dell’epoca che egli fa qui apertamente suo, il termine indica inequivocabilmente in primo luogo gli ebrei, poi i bolscevichi e può finire, più in generale, con l’indicare tutti i potenziali nemici della Germania nella misura in cui rientrerebbero in ciò che Heidegger aveva definito, nella sua lettera al consigliere Schwoerer, la «crescente giudaizzazione, nel senso ampio». In Heidegger si trova questo termine sin dai corsi del 1933-34, dove si parla di potenze che si scatenano «come qualcosa di indomabile, sfrenato, incantatore e selvaggio, di furioso, di Asiatico»⁵⁸. E come Ludwig Clauß in *L’Anima nordica*, egli riconduce «le potenze contrapposte in questa lotta» a «ciò che Nietzsche designa come l’apollineo e il dionisiaco»⁵⁹.

Ritroveremo in seguito più volte l’identificazione heideggeriana del nemico con l’Asiatico: nella conferenza del 30 novembre 1934, in cui Heidegger parla della «grande decisione della Terra contro l’Asiatico»⁶⁰; durante il corso sull’inno *Germania* di Hölderlin, dove l’abbiamo visto fare di Eraclito «il nome di una potenza originaria dell’esserci storico occidentale-germanico, e precisamente nel suo primo confronto con l’Asiatico»⁶¹; nella conferenza tenuta a Roma l’8 aprile 1936 intitolata *L’Europa e la filosofia tedesca*, nella quale, fin dalle prime righe, egli sostiene che la salvezza dell’Europa dipende dalla «preservazione dei popoli europei dall’Asiatico»⁶²; nel testo del 1937 intitolato *Wege zur Aussprache*. La guerra tra Elleni e Barbari appare dunque, esattamente come in *Sul concetto della politica* di Carl Schmitt, il modello e la matrice delle guerre

presenti e future tra il *Dasein* storico del popolo germanico e il suo avversario esistenziale, nelle quali ogni volta si decide chi sarà il padrone e chi lo schiavo. Si comprende quindi perché quella lotta può esternarsi in guerra mondiale ma inizia come lotta interna, ovviamente di ordine razziale: la stessa cui si dedicano i nazisti in Germania a partire dal 1933. Di qui, la conclusione si impone da sé: Hitler annuncia il 30 gennaio 1939, nel suo discorso più spaventoso, che la guerra mondiale significherà «l'annientamento della razza ebraica in Europa». Egli la chiama la sua «profezia», che realizzerà a partire dalla Soluzione finale stabilita nel gennaio 1942. Ebbene, si tratta semplicemente della formulazione ultima di ciò che Heidegger teorizza sin dal 1933, parlando già, come abbiamo visto, di «annientamento totale».

Si deve quindi prendere sul serio ciò che autori nazisti come Heidegger e Schmitt scrivono a chiare lettere nei loro testi o esprimono nelle loro conferenze e nei loro corsi. Quando essi pronunciano la parola «annientamento» (*Vernichtung*), non si tratta di un'innocua fantasticheria. Pronunciati da personaggi molto ascoltati, questi discorsi fanno la loro strada e preparano il futuro in attesa di tradursi in fatti, e la storia ha mostrato con quale rapidità le formulazioni verbali omicide sono state messe in pratica nell'hitlerismo.

Non è mai eccessivo insistere su questo punto se consideriamo che, in un'opera come *Politiche dell'amicizia* di Jacques Derrida – che sfortunatamente ha contribuito molto alla diffusione su scala mondiale delle idee di Schmitt e di Heidegger –, il suo autore cade in tutte le trappole messe in opera da questi due nazisti. Limitandoci al caso di Heidegger, Derrida afferma così che Heidegger «non nomina mai il nemico»⁶³, quando i testi dove quest'ultimo indica come nemico «l'Asiatico», cioè nel linguaggio nazista dell'epoca principalmente gli ebrei, sono legioni. D'altronde Derrida dichiara più volte che il *polemos* heideggeriano non tratta «certamente [...] di una guerra

umana»⁶⁴, arrivando sino a magnificare il «*Kampf* originario»⁶⁵. Egli intuisce che Heidegger potrebbe fornire una «giustificazione»

a «quelli che non hanno che il *Kampf* sulla bocca», ma poi suggerisce che tale giustificazione è «la più degna e la più pensante»⁶⁶. Ebbene, anche se è vero che Derrida non poteva disporre di tutti i testi disponibili oggi nell'edizione detta 'integrale', alcuni corsi già pubblicati come quelli del 1934-35 sugli inni di Hölderlin avrebbero dovuto metterlo in guardia sulla pericolosità di quella dottrina e dei suoi veri obiettivi, poiché il loro contenuto razziale era chiaro, ed esplicita era la designazione dell'avversario come «l'Asiatico»⁶⁷. Chiamare i suoi uditori a scovare il nemico nelle radici del popolo e a sterminarlo totalmente, è qualcosa che va indubbiamente verso la distruzione di qualsiasi dignità umana e di qualsiasi pensiero. Non è infatti altro che un appello all'annientamento fisico, morale e spirituale del nemico, confuso, da Heidegger come da Schmitt, con ciò che è estraneo all'«essenza» razziale del popolo.

Note

¹ Cfr. par. 2.4.

² [Il *Preußenschlag* fu il decreto con il quale venne realizzata, nel luglio 1932, l'esautorazione del governo della Prussia nota come «colpo di stato prussiano», uno degli episodi decisivi per il crollo della Repubblica di Weimar. Il *Preußenschlag*, emanato «grazie a un'interpretazione estensiva dei poteri sullo 'stato d'eccezione' conferiti al Presidente del Reich, cioè a una dottrina decisionista della sovranità, preparata negli anni Venti da Schmitt», rappresentò un golpe bianco con il quale l'allora Presidente del *Reich* Paul von Hindenburg sciolse il governo del Land della Prussia, che era presieduto dal

socialdemocratico Otto Braun. Il decreto fu oggetto di una disputa che vide appunto contrapposti i giuristi Hermann Heller, che accusava il decreto di incostituzionalità, e Carl Schmitt nelle vesti di «difensore del *Preußenschlag*»; cfr. M. La Torre, *La crisi del Novecento: giuristi e filosofi nel crepuscolo di Weimar*, Dedalo, Bari 2006, p. 107].

³ Erik Wolf Nachlaß, C 130.

⁴ [Cfr. par. 7.1].

⁵ «Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogeneität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen»; C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, München 19262, p. 14 [trad. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino 2004, p. 11]; cit. in M. Gangl, *Gesellschaftliche Pluralität und politische Einheit*, in *Intellektuelle im Nationalsozialismus*, a cura di W. Bialas, M. Gangl, Lang, Frankfurt am Main 2000, p. 109.

⁶ «Das deutsche Recht und der deutsche Staat beruhen von jetzt ab nicht mehr auf einer leeren und formalen 'Gleichheit Aller vor dem Gesetz' oder dem irreführenden 'Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt', sondern auf der sachlichen und substanzhaften Gleichartigkeit des ganzen, in sich einheitlichen und gleichartigen deutschen Volkes. Gleichartigkeit ist mehr und etwas Tieferes als Gleichschaltung, die nur ein Mittel und Werkzeug der Gleichartigkeit ist. [...] Die Bestimmungen über Beamte, Ärzte und Anwälte reinigen das öffentliche Leben von nichtarischen fremdgearteten Elementen»; C. Schmitt, *Das gute Recht der deutschen Revolution*, in "Westdeutscher Beobachter", 12 maggio 1933; cfr. M. Gangl, *Gesellschaftliche Pluralität* cit., pp. 118-119.

⁷ Cfr. GA 29/30, pp. 243-245 [trad. it. *Concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992, pp. 215-216, modificata].

⁸ Cfr. la lettera di Karl Vossler a Benedetto Croce del 25 agosto 1933, che presenta Heidegger e Schmitt come «i due disastri intellettuali della nuova Germania», cit. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 110-111, e il giudizio di Karl Jaspers su Heidegger nella lettera a F. Oehlkers del 22 dicembre 1945, in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963* cit., p. 272 [trad. it. cit., pp. 262-266].

⁹ Espressione usata da Jacques Derrida in *Politiques de l'amitié* suivi de *L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris 1994, p. 403 [Le citazioni estratte dall'Autore qui e *infra* sono contenute nel testo della conferenza *L'oreille de Heidegger* che Jacques Derrida pronunciò nel 1989 all'Università Loyola di Chicago; trad. it. *L'orecchio di Heidegger*, in *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 138].

¹⁰ «Sehr verehrte Herr Schmitt! Ich danke Ihnen für die Übersendung Ihrer Schrift, die ich in der zweiten Auflage schon kenne und die einen Ansatz von der größten Tragweite enthält. Ich wünsche sehr, mit Ihnen darüber einmal mündlich sprechen zu können. An Ihrem Zitat von Heraklit hat mich ganz besonders gefreut, daß sie den *basileus* nicht vergessen haben, der dem ganzen Spruch erst seinen vollen Gehalt gibt, wenn man ihn ganz auslegt. Seit Jahren habe ich eine solche Auslegung mit Bezug auf den Wahrheitsbegriff bereit liegen – das *edeixe* und *epoiese*, die im Fragment 53 vorkommen. Aber nun stehe ich selbst mitten im *polemos* und Literarisches muß zurücktreten. Heute möchte ich Ihnen nur sagen, daß ich sehr auf Ihre entscheidende Mitarbeit hoffe, wenn es gilt, die Juristische Fakultät im Ganzen nach ihrer wissenschaftlichen und erzieherischen Ausrichtung von Innen her neu aufzubauen. Hier ist es leider sehr trostlos. Die Sammlung der geistigen Kräfte, die das Kommende heraufführen sollen, wird immer dringender. Für heute schließe ich mit freundlichen Grüßen. Heil Hitler! Ihr Heidegger»; in "Telos", 72, estate 1987 (Special Issue. *Carl Schmitt: Enemy or Foe?*), p. 132; riedita in GA 16, p.

156 [trad. it. cit., p. 147].

¹¹ [J.W. Bendersky, *Carl Schmitt theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1983; trad. it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, a cura di M. Ghelardi, Il Mulino, Bologna 1989, p. 242].

¹² V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit., p. 151; ed. ted. cit., p. 199 [ed. it. cit., p. 144].

¹³ Secondo Farías, l'esistenza di questo invito ad aderire al Partito nazista sembra essere stata accettata; cfr. ad esempio la Prefazione di D. Séglard a C. Schmitt, *Les trois types de pensée juridique* cit., p. 26 [assente nella traduzione italiana].

¹⁴ È vero che il *Nachlaß Schmitt* di Düsseldorf menziona l'esistenza di due lettere di Heidegger (p. 75), ma, verificando, si scopre che si tratta di un errore, in quanto una di queste due lettere è solo la copia di quella del 22 agosto 1933.

¹⁵ Cfr. C. Schmitt, *Les trois types de pensée juridique* cit., p. 81 [trad. it. cit., p. 22].

¹⁶ *Ivi*, p. 72 [trad. it. *ivi*, p. 10].

¹⁷ *Ivi*, p. 74 [trad. it. *ivi*, p. 12].

¹⁸ F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, a cura di N. von Hellingrath, L. von Pigenot, F. Seebaß, Propyläen, Berlin 1923, vol. VI, p. 9; cit. in C. Schmitt, *Les trois types de pensée juridique* cit., p. 75 [trad. it. cit., p. 13].

¹⁹ *Ivi*, p. 102 [trad. it. *ivi*, p. 55, nota 29].

²⁰ Cfr. GA 16, p. 105 [trad. it. cit., p. 100] e cap. 3 qui.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 157 [trad. it. *ivi*, p. 148] e cap. 2 qui.

²² Cfr. lettera di M. Heidegger a E. Blochmann del 30 agosto 1933, in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969* cit., p. 69 [trad. it. cit., p. 115].

²³ Cfr. la lettera di C. Schmitt al rettore dell'Università di Friburgo del 25 gennaio 1935, cit. in S. Seemann, *Die politischen Säuberungen des Lehrkörpers der Freiburger Universität nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges (1945-1957)*, Rombach, Freiburg 2002, p. 100.

²⁴ Notiamo che Heidegger, nella sua lettera a Schmitt, usa lo stesso termine (*Ansatz*) che utilizzerà un anno dopo nella lettera a Rothacker; cfr. cap. 1 qui.

²⁵ «Die eigentlich politische Unterscheidung ist die Unterscheidung von Freund und Feind»; C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933, p. 7 [trad. it. *Sul concetto della politica*, in *Principii politici del Nazionalsocialismo*, scritti scelti e tradotti da D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1935, p. 47, modificata: nella traduzione italiana il termine *eigentlich* viene reso con «peculiare»; a proposito dell'edizione tedesca del testo, il curatore Delio Cantimori specifica in nota: «Ci siamo serviti per qualche punto anche della seconda edizione, ma solo per qualche chiarimento. A base della nostra traduzione sta la terza edizione, destinata al più vasto pubblico. Le aggiunte della seconda edizione sono avvenute col permesso dell'Autore»; *ivi*, p. 45].

²⁶ Cfr. in particolare l'opera classica di C.G. Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Enke, Stuttgart 1958.

²⁷ «Die Möglichkeit spezifisch politischer Beziehungen ist dadurch gegeben, daß es nicht nur Freunde – Gleichgeartete und Verbündete – sondern auch Feinde gibt»; C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* cit., p. 8 [trad. it. cit., p. 48, modificata: il curatore Delio Cantimori rende qui, come in tutta questa traduzione che risale al 1935, il termine *Gleichgeartete* («esseri che hanno la nostra stessa razza») con l'espressione «esseri che hanno lo stesso nostro modo d'essere»; ciò potrebbe costituire una testimonianza di come, in quegli anni, anche per alcuni intellettuali italiani fosse nota, o quantomeno percepibile, la sovrapponibilità messa in evidenza dall'Autore tra vocabolario razziale ed esistenziale. Cantimori, che all'epoca aderiva al fascismo, oltre a essere in contatto diretto con Carl Schmitt (cfr. nota 25) ha avuto intensi rapporti con molta parte della cultura tedesca dell'epoca, anche a causa dell'incarico svolto dal 1934 al

1939, su proposta di Giovanni Gentile, di direttore della biblioteca dell'Istituto italiano di Studi germanici di Roma e redattore della rivista di quello stesso Istituto, che nel 1936 ospitò Heidegger per la conferenza *Hölderlin e l'essenza della poesia*].

²⁸ «Der Feind ist in einem besonders intensiven Sinne *existenziell* ein Anderer und Fremder, mit dem im extremen Fall *existenzielle Konflikte* möglich sind»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

²⁹ «Weder die Frage, ob der 'äußerste Fall' gegeben ist, noch die weitere Frage, was als 'äußerstes Mittel' lebensnotwendig wird, um die eigene Existenz zu verteidigen und das eigene Sein zu wahren – *in suo esse perseverare* – könnte ein Fremder entscheiden. Der Fremde und Andersgeartete mag sich streng 'kritisch', 'objektiv', 'neutral', 'rein wissenschaftlich' geben und unter ähnlichen Verschleierungen sein fremdes Urteil einmischen. Seine 'Objektivität' ist entweder nur eine politische *Verschleierung* oder aber die völlige, alles Wesentliche verfehlende *Beziehungslosigkeit*. Bei politischen Entscheidungen beruht selbst die bloße Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen nur auf dem existenziellen *Teilhabe* und Teilnehmen, nur auf der echten *participatio*. Den extremen Konfliktsfall können daher nur die Beteiligten *selbst* unter sich ausmachen; insbesondere kann jeder von ihnen nur *selbst* entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktsfall die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft werden muß, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu retten»; *ibidem* [trad. it. *ivi*, pp. 48-49, modificata: cfr. nota 27].

³⁰ Cfr. par. 9.10.

³¹ [*Sicherheitsdienst* – cioè *Sicherheitsdienst des Reichsführers-SS* (Servizio di Sicurezza delle SS) –, l'agenzia di intelligence del Partito nazista che agiva in collaborazione con

la polizia (*Gestapo*). A partire dal 1934 interamente sotto il controllo di Himmler, il complesso SS-polizia-SD acquistò sempre maggiore potere all'interno del regime, e oltre a gestire il terrore nei confronti degli oppositori politici o presunti tali, «alla fine del 1938 aveva ormai conquistato il controllo dell'attuazione della politica antiebraica»; I. Kershaw, *Che cos'è il nazismo?*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 89].

³² «Das Bewußtsein der Artgleichheit und völkischen Zusammengehörigkeit aktualisiert sich vor allem in der Fähigkeit, die Artverschiedenheit zu erkennen und den Freund vom Feind unterscheiden. Und zwar kommt es darauf an, die Artverschiedenheit dort zu erkennen, wo sie nicht durch die Zugehörigkeit zu einer fremden Nation ohne weiteres sichtbar ist, etwa in dem Juden, der durch eine aktive Beteiligung an dem kulturellen und wirtschaftlichen Leben die Illusion einer Artgleichheit und einer Zugehörigkeit zum Volke zu erwecken suchte und zu erwecken verstand»; E. Forsthoff, *Der Totale Staat* cit., p. 38; cit. in R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, p. 65.

³³ «A. Baeumler deutet Nietzsches und Heraklits Kampfbegriff ganz ins Agonale. Frage: woher kommen in Walhall die Feinde? H. Schaefer, *Staatsform und Politik* (1932), weist auf den 'agonalen Grundcharakter' des griechischen Lebens hin; auch bei blutigen Zusammenstößen von Griechen mit Griechen war der Kampf nur 'Agon', der Gegner nur 'Antagonist', Gegenspieler oder Gegenringer, nicht Feind, und die Beendigung des Wettringens infolgedessen auch kein Friedensschluß (*eigonè*). Das hört erst mit dem peloponnesischen Kriege auf, als die politische Einheit des Hellenentums zerbrach. Der große metaphysische Gegensatz *agonalen* und *politischen* Denkens tritt in jeder tieferen Erörterung des Krieges zutage. Aus neuester Zeit möchte ich hier das großartige Streitgespräch zwischen Ernst Jünger und Paul Adams (Deutschland-Sender, 1. Februar 1933) nennen, das

hoffentlich bald auch gedruckt zu lesen ist. Hier vertrat Ernst Jünger das agonale Prinzip ('der Mensch ist nicht auf den Frieden angelegt') während Paul Adams den Sinn des Krieges in der Herbeiführung von Herrschaft, Ordnung und Frieden sah»; C. Schmitt, *Der Begriffe des Politischen* cit., p. 10, nota 1 [trad. it. cit., p. 51, nota 1; nella traduzione italiana non viene riportato l'ultimo capoverso della nota, che quindi termina dopo la frase «esame profondo del problema della guerra»; inoltre viene indicato l'anno 1933 per l'edizione dell'opera di H. Schaefer *Staatsform und Politik*, differentemente dal 1932 (cioè dall'anno della 1^a edizione di quel testo, in seguito riedito più volte) indicato nel testo tedesco qui riportato].

³⁴ C. Schmitt, in *Briefe 1930-1983 Ernst Jünger, Carl Schmitt*, a cura di H. Kiesel, Klett-Cotta, Stuttgart 1999, p. 49.

³⁵ «Ungleichheit und Kampf sind die Voraussetzungen der Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit waltet nicht über der Welt, nicht über dem Gewühl der Streitenden, sie kennt keine Schuld und keine Verantwortung, kein Gerichtsverfahren und keinen Urteilsspruch: sie ist dem Kampfe immanent. Deshalb ist sie in einer Friedenswelt nicht möglich. Gerechtigkeit kann nur sein, wo Kräfte in Freiheit sich miteinander messen. Unter einer absoluten Autorität, in einer Ordnung der Dinge, die einen göttlichen Herrn kennt, im Bereich der *Pax Romana*, da ist keine Gerechtigkeit mehr, denn da ist kein Kampf mehr. Da erstarrt die Welt in einer konventionellen Form. Nietzsche dagegen steht: aus dem Kampfe selber gebiert sich in jedem Augenblick die Gerechtigkeit neu, der Kampf ist der Vater aller Dinge, er macht den Herrn zum Herrn und den Sklaven zum Sklaven. So spricht Heraklit von Ephesus. Das ist aber auch urgermanische Anschauung: im Kampfe erweist sich, wer edel ist und wer nicht; durch den eingeborenen, und durch seine Feigheit wird der Sklave zum Sklaven. Eben darin äußert sich auch die ewige Gerechtigkeit: sie gliedert und trennt, sie schafft die Ordnung der Welt, sie ist die Urheberin jedes Ranges. So

entspringt aus dem Kerngedanken der griechischgermanischen Metaphysik Nietzsches seine große Lehre: daß es nicht eine Moral gibt, sondern nur eine Moral der Herren und eine Moral der Sklaven»; A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Reklam, Leipzig 1931, p. 67 [trad. it. *Nietzsche filosofo e politico*, Lupa capitolina, Padova 1983, pp. 62-63, modificata].

³⁶ *Ivi*, p. 68 [trad. it. *ivi*, p. 63].

³⁷ «Nietzsche bis in die Instinkte hinein Krieger ist»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

³⁸ *Ibidem* [trad. it. *ivi*, p. 64].

³⁹ Sarebbe sicuramente molto illuminante, ai fini di comprendere la misura del loro estremismo nazista nel 1932-33, poter leggere un giorno la corrispondenza tra Heidegger e Baeumler, se non è stata distrutta. L'Archivio Baeumler è conservato a Monaco e il suo accesso dipende dall'autorizzazione della vedova, Marianne Baeumler, secondo la quale le lettere di Heidegger a Baeumler sarebbero state perdute tranne una, quella del 19 agosto 1932; cfr. M. Baeumler in M. Baeumler, H. Brunträger, H. Kurzke, *Thomas Mann und Alfred Baeumler* cit., p. 242.

⁴⁰ [Lo scritto pubblicato, per la prima volta con il titolo *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) nel 1943 e poi ripreso nel 1976 in GA 9, non comprende infatti il testo di questa prima versione della conferenza ma solo quello delle successive, tenute da Heidegger nell'autunno e nell'inverno del 1930 a Brema, Marburgo e Friburgo e nell'estate del 1932 a Dresda; per le indicazioni bibliografiche su *Dell'essenza della verità* del 1930, cfr. GA 9, p. 483; trad. it. *Dell'essenza della verità* (1930), in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 476].

⁴¹ "Karlsruher Zeitung", 16 giugno 1930, p. 2; cit. da G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 12. Schneeberger precisa che nell'edizione del 1943 del testo (quindi in una data in cui la disfatta nazista era avvertita come inevitabile), Heidegger si è guardato dal ricordare che questa conferenza era stata

tenuta la prima volta in occasione del congresso di Karlsruhe; cfr. M. Heidegger, *Questions I*, Gallimard, Paris 1968, p. 193.

⁴² Cfr. C. Bambach, *Heidegger's Roots* cit., p. 41.

⁴³ Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* cit., p. 272 [trad. it. cit., p. 247].

⁴⁴ Secondo la testimonianza di un ascoltatore: «Wahrheit und Wirklichkeit trafen sich auf dem Boden der Heimat»; H. Berl, *Gespräche mit berühmten Zeitgenossen*, Bühler, Baden-Baden 1946, p. 67; cit. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 12.

⁴⁵ «die Urgesetze unseres germanischen Menschenstammes»; GA 36/37, p. 89.

⁴⁶ GA 39, p. 134 [trad. it. cit., p. 139, modificata]; cfr. cap. 4 qui.

⁴⁷ [Il frammento 53 di Eraclito recita: «Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρωπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους (*Polemos* [la guerra] è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi)»]; cfr. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 208].

⁴⁸ Heidegger ci tiene a indicare qui in nota che Eraclito «discendeva da una razza di nobili sovrani» (*er stammte aus adligem Herrscher-geschlecht*).

⁴⁹ «Groß und einfach steht am Beginn des Spruches: *polemos*, Krieg. Gemeint ist dabei nicht das äußere Vorkommnis und die Vorausstellung des 'Militärischen', sondern das Entscheidende: das Stehen gegen den Feind. Wir haben mit 'Kampf' übersetzt, um das Wesentliche festzuhalten; aber anderseits ist wichtig zu bedenken: es heißt nicht *agon*, Wettkampf, in dem zwei freundliche Gegner ihre Kräfte messen, sondern Kampf des *polemos*, Krieg, d.h. es gilt Ernst in dem Kampf, der Gegner ist nicht ein Partner, sondern Feind. Der Kampf als Stehen gegen den Feind, deutlicher: das Durchstehen

in der Auseinandersetzung»; GA 36/37, p. 90.

⁵⁰ Cfr. le conclusioni del seminario *Hegel, sullo Stato* analizzate nel par. 8.10.

⁵¹ Cfr. par. 3.6 e par. 3.7.

⁵² Cfr. questo brano fondamentale in GA 16, p. 283 [trad. it. cit., p. 264].

⁵³ «Der Weltkrieg ist für jedes Volk die große Erprobung darüber, ob es imstande sein wird, dieses Geschehnis in sich geistiggeschichtlich zu verwandeln. Der Weltkrieg ist die Frage an die einzelnen Völker, ob sie an diesem Geschehnis sich verjüngen oder alt werden wollen»; *ivi*, p. 299 [trad. it. *ivi*, p. 276].

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 379 [trad. it. *ivi*, pp. 343-344].

⁵⁵ «Feind ist derjenige und jeder, von dem eine wesentliche Bedrohung des Daseins des Volkes und seiner Einzelnen ausgeht. Der Feind braucht nicht der äußere zu sein, und der äußere ist nicht einmal immer der gefährlichere. Und es kann so aussehen, als sei kein Feind da. Dann ist Grunderfordernis, den Feind zu finden, ins Licht zu stellen oder gar erst zu schaffen, damit dieses Stehen gegen den Feind geschehe und das Dasein nicht stumpf werde. Der Feind kann in der innersten Wurzel des Daseins eines Volkes sich festgesetzt haben und dessen eigenem Wesen sich entgegenstellen und zuwiderhandeln. Um so schärfer und härter und schwerer ist der Kampf, denn dieser besteht ja nur zum geringsten Teil im Gegeneinanderschlagen; oft weit schwieriger und langwieriger ist es, den Feind als solchen zu erspähen, ihn zur Entfaltung zu bringen, ihm gegenüber sich nichts vorzumachen, sich angriffsfertig zu halten, die ständige Bereitschaft zu pflegen und zu steigern und den Angriff auf weite Sicht mit dem Ziel der völligen Vernichtung anzusetzen»; GA 36/37, pp. 90-91.

⁵⁶ «Das Wesen des Seins ist Kampf; jedes Sein geht durch Entscheidung, Sieg und Niederlage hindurch. Man ist nicht einfach nur Gott oder eben Mensch, sondern mit dem Sein ist je

eine kämpferische Entscheidung gefallen und damit der Kampf in das Sein versetzt; man ist nicht Knecht, weil es so etwas unter vielen anderen auch gibt, sondern weil dieses Sein in sich eine Niederlage, ein Versagen, ein Ungenügen, eine Feigheit, ja vielleicht ein Gering- und Niedrigseinwollen birgt. Daraus wird deutlich: der Kampf stellt ins Sein und hält darin; er macht das Wesen des Seins aus, und zwar derart, daß er alles Seiende mit *Entscheidungscharakter durchsetzt*, jener ständigen Schärfe des Entweder-Oder; entweder die oder ich; entweder stehen oder fallen. Dieser kämpferische Entscheidungscharakter alles Seins bringt in das Seiende eine *Grundstimmung*, die sieghafter Jubel und Wille, Furchtbarkeit des ungebändigten Andrangs (Widerstandes) zugleich ist, Erhabenheit und Grimm in einem, – was wir in einem Wort nicht zu sagen vermögen, wofür aber die Griechen ein Wort haben, das in der großen Dichtung der Tragiker wiederkehrt: *to deinon*»; *ivi*, pp. 94-95.

⁵⁷ «Der Krieg ist es, der die Menschen und ihre Zeiten zu dem machte, was sie sind. Ein Geschlecht wie das unsere ist noch nie in die Arena der Erde geschritten, um unter sich die Macht über sein Zeitalter auszuringen. [...] Der Krieg, aller Dinge Vater, ist auch der unsere; er hat uns gehämmert, gemeißelt und gehärtet, zu dem, was wir sind. Und immer, solange des Lebens schwingendes Rad noch in uns kreist, wird dieser Krieg die Achse sein, um die es schwirrt. Er hat uns erzogen zum Kampf, und Kämpfer werden wir bleiben, solange wir sind»; E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, in *Sämtliche Werke*, vol. 7, Saggi I, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, pp. 13-14 (saggio non datato nel testo).

⁵⁸ «als das Unbändige, Zügellose, Rauschhafte und Wilde, Rasende, Asiatische»; GA 36/37, p. 92.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ «in der großen Entscheidung der Erde gegen das Asiatische»; GA 16, p. 333 [trad. it. cit., p. 302].

⁶¹ GA 39, p. 134 [trad. it. cit., p. 139, modificata].

⁶² «die Bewahrung der europäischen Völker vor dem Asiatischen»; M. Heidegger, *Europa und die deutsche Philosophie* (Vortrag im Kaiser-Wilhelm-Institut, Bibliotheca Herziana Rom, 8 avril 1936), in *Europa und die Philosophie*, a cura di H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, p. 31 [trad. it. *L'Europa e la filosofia tedesca*, in *L'Europa e la filosofia*, a cura di J. Bednarich, Marsilio, Venezia 1999, p. 21].

⁶³ J. Derrida, *Politiques de l'amitié* cit., p. 417 [trad. it. cit., p. 168].

⁶⁴ *Ivi*, p. 403; cfr. anche pp. 404, 409, 416 eccetera [trad. it. *ivi*, p. 151; cfr. anche pp. 158-159, 167 eccetera].

⁶⁵ *Ivi*, p. 412 [trad. it. *ivi*, pp. 161-162].

⁶⁶ *Ivi*, p. 413 [trad. it. *ivi*, p. 163].

⁶⁷ Cfr. cap. 4 qui.

Capitolo settimo

Il diritto e la razza: Erik Wolf tra Heidegger, Schmitt e Rosenberg

Per avere la misura dell'azione e della dottrina di Heidegger durante il periodo del suo rettorato, ma anche negli anni a seguire, è indispensabile prestare attenzione alle personalità di cui si è circondato, da lui stesso designate a importanti responsabilità universitarie. Così, dopo aver sollecitato la collaborazione di Carl Schmitt per la ricostruzione «dall'interno» della Facoltà di giurisprudenza, egli ne nominerà preside il giovane giurista Erik Wolf, che già da parecchi anni era completamente devoto alla sua persona e alla sua dottrina. A partire da questo momento, e fino all'ultimo, Wolf sarà un intimo tra gli intimi di Heidegger. Lo vedremo in particolare partecipare al seminario *Hegel, sullo Stato* del semestre invernale 1934-35, la cui analisi sarà oggetto del prossimo capitolo.

Le resistenze sempre più accese che l'attivismo di Erik Wolf incontrerà nell'università costituiscono l'elemento più decisivo per le dimissioni di Heidegger dal rettorato del 27 aprile 1934. In seguito, Wolf accetterà alcuni incarichi nella Chiesa Confessante che potrebbero dare l'impressione che il suo impegno nazista passi in secondo piano, e per questo motivo nel 1945 Heidegger vanterà i suoi legami con lui tentando di dare alle proprie dimissioni l'apparenza di una riserva nei confronti del potere nazionalsocialista. Da allora, questo argomento è stato ripreso e amplificato da molti suoi apologeti.

Eppure il coinvolgimento di Erik Wolf nel nazionalsocialismo fu radicale. Affiliato alla Lega dei giuristi

nazional-socialisti dall'estate 1933, nelle sue conferenze e negli articoli degli anni 1933-35 farà proprie la dottrina razziale e l'eugenetica naziste, e riprenderà da Carl Schmitt e da Ernst Forsthoff la nozione di Stato totale per farne l'apologia. Hugo Ott ha saputo ricordare che nel 1933 Erik Wolf «si era comportato in modo del tutto consono alla situazione»¹, tuttavia resta da determinare quale fu il suo impegno nel nazional-socialismo sul piano 'teorico', in base ai testi. Per far ciò ne abbiamo a disposizione un certo numero: le conferenze, gli articoli e le opere pubblicate dal 1933 al 1944; la minuta di una lettera di giustificazione destinata a Karl Barth (scritta dopo la sconfitta nazista e mai inviata, è stata pubblicata postuma da Alexander Hollerbach); infine un secondo testo giustificativo redatto per le autorità francesi e rimasto inedito, scoperto da noi negli Archivi di Colmar del Ministero degli Affari esteri. Baseremo le nostre analisi anche sulle lettere inedite di Wolf al suo editore, che abbiamo potuto consultare nell'Archivio Klostermann recentemente depositato a Marbach.

7.1 La concezione razzista e organica dello Stato totale e del popolo sviluppata da Erik Wolf sotto il rettorato di Heidegger

Nato nel 1903, di nazionalità elvetico-tedesca, Erik Wolf proviene dal neokantismo. Conosce Heidegger nel 1928, anno in cui stringe amicizia con Gerhart Husserl, anch'egli giurista e suo collega all'Università di Kiel, figlio del fondatore della fenomenologia. A partire dall'anno seguente Erik Wolf diventa discepolo di Heidegger, nello stesso periodo in cui frequenta intensamente il circolo di Stefan George. Questa 'conversione' a Heidegger contribuisce in modo decisivo a distruggere in lui le barriere etiche che avrebbero potuto trattenerlo dall'aderire incondizionatamente all'hitlerismo. Nel 1933 rompe ogni legame con Gerhart Husserl, e non manifesta alcuna solidarietà né

compassione nel momento delle persecuzioni antisemite contro il suo vecchio amico. Accede al Senato dell'università nel maggio 1933, quando Heidegger diventa rettore. Un violento conflitto lo oppone all'economista Walter Eucken, che gli rimprovera il suo fanatismo heideggeriano. Nell'estate del 1933 lo abbiamo visto unirsi al *NS-Juristenbund*. Il 1° ottobre, secondo i poteri che gli sono stati conferiti per mezzo del *Führerprinzip*, Heidegger nomina Erik Wolf preside della Facoltà di giurisprudenza al posto di Eduard Kern. L'attivismo fanatico di Wolf incontra di nuovo l'opposizione dei suoi colleghi, ma ottiene l'effetto di trascinare i suoi studenti nelle organizzazioni paramilitari del nazismo. Alla fine, le opposizioni incontrate tra i colleghi e all'interno del Ministero di Karlsruhe – preoccupato per lo scompiglio creatosi – costituiscono la causa principale delle dimissioni di Heidegger dal rettorato. Tuttavia, tanto quanto il suo maestro Heidegger, non per questo Erik Wolf si allontana dal nazismo. I titoli dei corsi che egli dispensa durante il semestre estivo del 1934 lo dimostrano: *L'idea del diritto per il nazionalsocialismo* o *La lotta contro la criminalità nello Stato nazionalsocialista*².

Tra gli scritti pubblicati negli anni dal 1933 al 1935, soprattutto due devono attirare la nostra attenzione. Il primo s'intitola *Il Vero Diritto nello Stato nazionalsocialista*. È il testo di una conferenza tenuta all'Università di Friburgo il 7 dicembre 1933, facente parte di una serie istituita dal rettore-*Führer* sui «compiti della vita spirituale nello Stato nazionalsocialista», obbligatoria per tutti gli studenti e a cui Heidegger assiste ufficialmente. Lo scritto è stato pubblicato nel 1934 come 13° quaderno della collezione dei *Discorsi universitari friburghesi* – l'11° non è altro che il discorso di rettorato di Heidegger (solo quattro discorsi compaiono in questa collezione sotto la sua reggenza). Osserviamo quanti elementi collegano il testo di questa conferenza a Heidegger: Wolf è all'epoca un giovane giurista nazista, membro dell'NSLB, nominato preside due mesi

prima da Heidegger stesso, che lo fa parlare in una serie di conferenze ufficiali e obbligatorie alle quali assiste di persona in quanto rettore, conferendogli così la sua garanzia. A questi elementi fattuali se ne aggiungono altri ancor più determinanti, in quanto interni allo stesso testo e dunque alla dottrina del giovane preside. È sufficiente infatti leggerne il primo capoverso per constatare quanto la terminologia e lo stile siano tributari dell'opera di Heidegger:

Il diritto appartiene all'essenza originaria dell'uomo stesso, dal momento che noi riconosciamo l'essenza dell'uomo anche dal fatto che egli possiede un mondo del diritto. Questo essere-nel-mondo-del-diritto è ineluttabile, e ne deriva necessariamente l'interrogazione sul vero diritto. Non è un qualcosa che risulta da elucubrazioni tipiche dei Tempi moderni, e non designa niente che possa essere consegnato a un foglio di carta. È qualcosa che vive nel sangue³.

Erik Wolf si pone come discepolo – da una parte riferendosi all'«essenza originaria dell'uomo stesso» (*ursprüngliches Wesen des Menschen selbst*), dall'altra riprendendo la nozione di «essere nel mondo» derivata da *Essere e tempo* – per formare un nuovo esistenziale: l'«essere-nel-mondo-del-diritto» (*In-der-Welt-des-Rechts-sein*). In stile tutto heideggeriano, il termine *Mensch* scompare nei capoversi successivi per lasciare spazio alla parola *Dasein*. Del resto, il riferimento al sangue è esattamente nel tono dei corsi e dei discorsi heideggeriani dell'epoca. Non si tratta della semplice evocazione di ciò che viene chiamato il «diritto di sangue»: è una nozione esplicitamente razziale, come dimostra quanto segue.

Dopo una prima parte critica⁴ in cui viene respinto sia il diritto naturale del XVIII secolo che quello positivo del XIX, Wolf rapporta l'essenziale dell'esserci, o *Dasein*, al «destino della comunità di popolo tedesca»⁵. «Il nostro vero diritto», dice, «non può che essere [...] il diritto del nazionalsocialismo

nel III Reich»⁶. Che cosa significa? Per definire oggi il diritto del nazionalsocialismo, riferirsi al vecchio programma dell'NSDAP o al «libro della lotta» di Hitler (*Hitlers Kampfbuch*) non è sufficiente. Non che per Erik Wolf il riferimento a Hitler non sia necessario. Al contrario, come precisa, non si tratta di definire un diritto amministrativo dello Stato bensì un «diritto del popolo», in quanto, come il *Führer* ha ben espresso, per lui lo Stato non è che un mezzo in vista di un fine che è «la realizzazione senza riserve della *Volksgemeinschaft*»⁷.

Nella prospettiva nazionalsocialista che Wolf ha fatto propria, il riferimento al popolo potrebbe non bastare senza che sia subito precisato a quali nozioni questo popolo deve essere collegato. Wolf si fa dunque più esplicito:

Esistono, prima di tutto, due realtà della vita storico-naturale: il popolo e la razza. Da esse si levano due obblighi nei confronti di ogni vita individuale: l'interesse comune e il senso del sacrificio. E due valori vogliono realizzare questi obblighi: l'unità della nazione e la comunità sociale. La totalità della vita in cui ciò avviene si chiama Stato, Stato totale. È in esso che deve realizzarsi l'edificazione del nuovo diritto⁸.

Il popolo è concepito in relazione alla razza, da dove derivano i «valori» destinati a realizzarsi nello Stato totale: la dimensione fondamentalmente razziale della comunità popolare e del «senso del sacrificio» nel nazionalsocialismo è dunque molto esplicitamente affermata da Erik Wolf.

Si deve di nuovo sottolineare che tali idee e tale concezione razziale del diritto sono manifestamente approvate e incoraggiate dal rettore Heidegger? Non solo egli ha nominato Erik Wolf preside della Facoltà di giurisprudenza due mesi prima, ma rifiuta le dimissioni che quest'ultimo gli presenta la sera stessa della sua conferenza in una patetica lettera, e in nome del *Führerprinzip* lo mantiene in carica senza prendere in considerazione le sue argomentazioni. A seguito di queste dimissioni respinte Heidegger diffonde, il 20 dicembre 1933, una

lettera a tutti i presidi e i docenti dell'università nella quale si legge che, nello Stato nazionalsocialista:

il singolo di per sé non vale nulla. Il destino del nostro popolo è tutto nel suo Stato⁹.

Dal punto di vista teorico, la precisazione di Erik Wolf nella sua conferenza ci rivela un nazionalsocialismo esperto. Egli introduce infatti la nozione di «Stato totale» – forgiata in Germania da Carl Schmitt prima di essere ripresa nel 1933 dal suo discepolo Ernst Forsthoff (vedremo Wolf richiamarvisi esplicitamente) – non in riferimento allo *Stato totalitario*¹⁰ italiano e fascista, ma a partire dalla concezione razziale della vita del popolo, che è propria del nazismo. Lo Stato è totale in quanto riunisce la totalità della vita popolare e razziale tedesca. In poche parole, il concetto wolfiano del *totaler Staat* è, come in Forsthoff, esplicitamente razzista.

Quanto al popolo, Wolf non si limita affatto a designare i cittadini di uno Stato riuniti entro gli stessi confini, e propone una puntualizzazione identica a quella di Heidegger nel suo corso del semestre estivo 1934.

Ma il popolo nel senso nazionalsocialista non corrisponde nemmeno alla popolazione entro i confini del *Reich*, esso ingloba anche, in senso più ampio, tutti coloro che sono di razza tedesca in altri territori. Per il nazionalsocialista, l'organismo del popolo non è l'accumulazione di una massa di singoli individui, ma un'unità di gruppi popolari strutturata per corpi professionali. La struttura corporativa poggia sugli ordini popolari naturali che sono il matrimonio e la famiglia, la comunità e la razza, e infine lo Stato¹¹.

Lo spirito del popolo così inteso diventa direttamente fonte di diritto: il *Volksrecht* si alimenta dal *Volksgeist*. Ma bisogna vedere dove soffia per Wolf questo «spirito del popolo»: nei movimenti SA, SS e nella *Hitlerjugend*. Egli scrive infatti:

E innanzitutto, non dobbiamo dimenticare ciò: il diritto popolare che emana dallo spirito del popolo è in crescita anche

attualmente. Laddove una vera vita popolare del presente esiste, lì si trovano gli inizi del nuovo diritto. Nella legge non scritta del cameratismo delle SA e delle SS, nelle nuove forme di vita delle gioventù hitleriane, in alcune associazioni corporative professionali la cui crescita fu autentica, nel NSBO [cellule di fabbrica naziste] e nel Fronte del lavoro, il diritto vivente è all'opera, e la forza in vista di una validità comune gli è intrinseca¹².

Ciò che dobbiamo sempre tener presente leggendo queste pagine di Erik Wolf è che si tratta di proposte di un giurista che non rimangono solo discorsi, ma sono destinate a tradursi in pratiche sociali, in decreti e in leggi. Se per i nazisti il *Volksrecht* è all'inizio un diritto non scritto, esso è destinato a essere tradotto in leggi, come per esempio quella di Norimberga sulla «conservazione del sangue tedesco».

È indispensabile a questo punto citare il passaggio in cui Wolf fa il punto sul modo in cui intende la razza (*Rasse*), in quanto le sue posizioni coincidono perfettamente con quelle di Heidegger e condensano in maniera particolarmente esplicita l'insieme delle posizioni espresse da quest'ultimo nei suoi corsi, discorsi e proclami degli anni 1933-34, così come nel seminario hitleriano dell'inverno 1933-34. Vi si trovano infatti: lo stesso attaccamento razzista alla stirpe tedesca; la stessa presa di distanza parziale dalla sola biologia sulla quale si basa troppo esclusivamente la «nuova antropologia», per opporgli il riferimento esistenziale all'«esser-autentico» dei tedeschi; la stessa preoccupazione di pensare la comunità di razza anche come comunità di linguaggio; la stessa legittimazione, infine, dell'eugenetica più radicale. Leggiamo quanto segue:

La nuova vita del popolo comprende se stessa e la sua storia a partire da una nuova esperienza vissuta della razza. E il nucleo di questa esperienza risiede meno nella coscienza dell'origine biologica dell'evoluzione dei popoli che non nell'esperienza vivente dell'esser-autentico razziale dei

Tedeschi, il cui sviluppo culturale si è fatto, nel corso di un migliaio di anni, senza alcuna collaborazione essenziale di elementi di razza straniera. Essere di razza straniera vuol dire: non appartenere a nessuna delle quattro razze tedesche mescolate tra loro: la nordica, la falica, la dinarica e l'alpina, che hanno in comune la radice indogermanica o ariana. Contrariamente alla teoria del nazionalismo imperialista, che non lascia decidere del concetto di «popolo» se non alla comunità economica e culturale di una massa di uomini retta dallo Stato, per il nazionalsocialismo il fondamento della comunità popolare è la comunità di razza e di lingua; è a questa che esso accorda la preminenza – e in alcun modo per ragioni solo biologiche. Esso non si basa solo su quel risultato della moderna antropologia secondo il quale, citando Eugen Fischer, «i destini dei popoli e degli Stati sono fortemente e decisamente influenzati dalla natura della razza dei loro membri». Esso piuttosto ha saputo integrare, come sinora si era riusciti a fare solo in minima misura, l'appartenenza alla razza con l'esperienza spirituale e politica di larghe parti del popolo. Si tratta qui di un'esperienza comunitaria a strati molto diversificati. I suoi fondamenti non sono solo o esclusivamente naturali. L'esperienza della razza porta intrinsecamente in sé elementi spirituali, come la tradizione, la famiglia, la nobiltà, l'atteggiamento (*Haltung*) e le convinzioni¹³.

Questo testo è essenziale ai fini del presente lavoro, in particolare perché fornisce la prova che si possono perfettamente esprimere riserve circa una comprensione unicamente biologica della dottrina razziale e ricordare le dimensioni «spirituale» e politica del popolo inteso come razza, e nello stesso tempo adottare, nel modo più radicale, la dottrina razziale del nazismo. Quindi non è che Heidegger, criticando il «biologismo» e intendendo legare il sangue allo «spirito», sia per questo fatto, esattamente come il suo discepolo Erik Wolf, meno profondamente razzista nella sua concezione *völkisch* del

popolo e della nazione germanici.

Wolf trae ora le conseguenze 'giuridiche' dal suo ragionamento:

Si diffonde sempre di più la coscienza che un diritto del popolo non può prescindere dall'origine razziale [*rassischen*] di questo. Nel fare ciò, non andrebbe messa in primo piano la questione della partecipazione delle diverse razze [*Rassen*] ariane alla costruzione della nostra comunità di popolo. Questa potrebbe facilmente condurre a una rivalità che minaccia l'unità. Tutte le razze [*Stämme*] tedesche devono prendere e avere parte all'edificazione giuridica dello Stato nazionalsocialista. Il significato giuridico del pensiero della razza [*Rassegedankens*] non può stare in una preferenza giuridica per i tipi di razza [*Rassetypen*] nordica a danno degli altri. Esso si basa sulle misure che saranno prese per conservare la composizione della razza [*Rassenbestandes*] tedesca così com'è oggi, delle quali fa parte la protezione dallo straniero attraverso l'esclusione di coloro che sono di razza straniera [*Fremdstämmiger*] dall'acquisizione di proprietà fondiaria¹⁴, il rendere più difficoltosa la loro cittadinanza, la riduzione della loro diretta influenza su educazione, giurisdizioni, gestione degli affari dello Stato e pubblicazioni. Per impedire l'avanzare del degrado della razza [*Rassenverschlechterung*] in seno a quella tedesca [*Deutschstämmigen*], è opportuno imporre prescrizioni come l'eugenetica sociale, la sterilizzazione forzata dei criminali di professione e di coloro che sono affetti da gravi malattie ereditarie, e infine mettere a freno l'emigrazione¹⁵.

Questa è dunque la dottrina razzista ed eugenetica di colui che lo stesso Heidegger e i suoi sostenitori hanno presentato, dopo la guerra, come un giurista non nazista. Ciò richiede, a maggior ragione, che ci si soffermi per sottolineare diversi punti importanti:

1) La terminologia impiegata ben dimostra che le parole *Rasse* e *Stamm* erano allora utilizzate indifferentemente, il che

costituisce un elemento fondamentale per la nostra lettura di Heidegger, che utilizza molto più frequentemente il termine *Stamm* rispetto a *Rasse* per evitare fin dove gli è possibile *Fremdwörter* [parole straniere] e *römische Wörter* [parole romane]. Questo però non significa che sia meno razzista di Wolf, ma solo che lo è, se possibile, ancora di più, nella misura in cui il suo razzismo *völkisch* si esercita con una vigilanza senza pari nella scelta delle parole e nel linguaggio stesso.

2) Come abbiamo sottolineato, il discorso di Erik Wolf dimostra che è perfettamente possibile per un 'giurista' come lui, o per un 'filosofo' come Heidegger, prendere nettamente le distanze da un'interpretazione esclusivamente biologica del popolo e della razza tedesca che è quella di un 'medico' nazista come Eugen Fischer, senza per questo essere meno razzisti di quanti spiegano la razza esclusivamente per mezzo della biologia. Per un nazista, criticare l'approccio unicamente biologico non significa quindi, in alcun modo, non essere razzista. Lo si vede a sufficienza dall'adesione senza riserve di Erik Wolf all'identificazione nazista della «razza tedesca» con le razze dette «ariane», e dalla sorte che riserva a coloro che sono di razza straniera cioè, prima di tutto, agli ebrei.

3) Tra gli stessi nazisti, abbiamo visto che esistono alcune divergenze nella definizione della razza ariana. Quelli che, come Rosenberg o Hans K. Günther, elogiano principalmente la razza detta «nordica», si scontrano con la fronda dei teorici nazisti provenienti generalmente dal Sud della Germania, che esprimono le loro riserve nei confronti di questa preferenza. Tra questi c'è chi, come Merckenschlager – al quale si è particolarmente interessato Ernst Jünger –, si basa sul concetto di «razza tedesca» e chi, come Erik Wolf o Erich Rothacker, ammette la classificazione di Günther in quattro – poi cinque – razze tedesche, ma tenta di mitigare il 'nordicismo' insistendo sulla partecipazione delle differenti razze e, in un giurista come Wolf, sulle misure eugenetiche e razziste da mettere in atto.

Possiamo quindi concludere che Erik Wolf si rivela un conoscitore esperto della *Rassenkunde* dell'epoca e delle controversie allora in corso tra i difensori della «razza nordica» e i sostenitori della «razza tedesca»¹⁶, e che egli si schiera piuttosto con la seconda tendenza, certamente tanto razzista quanto la prima ma che alla fine non l'avrà vinta, sebbene sia quella che maggiormente tende all'identificazione *völkisch* tra «razza» e «popolo».

4) Notiamo in Wolf, come in Heidegger, la preoccupazione di definire l'appartenenza razziale non solo in termini biologici ma anche, e soprattutto, in termini «spirituali». Non c'è niente di originale in questo: lo si ritrova nella maggior parte degli scritti e dei discorsi dei nazisti dell'epoca, soprattutto nei primi anni del nazismo, dove la parola *Geist* è ancor più citata della parola *Rasse*. L'origine direttamente hitleriana di questa appropriazione nazista dello spirito è visibile nell'uso della parola *Geist* nel *Mein Kampf*, e nel famoso discorso dell'agosto 1933 nel quale Hitler definisce la razza tramite lo spirito, discorso sul quale si basa esplicitamente Rothacker.

5) Il riferimento a Eugen Fischer merita di essere sottolineato in modo particolare. I legami di amicizia che esistono tra lui e Martin Heidegger, e che si manterranno fino a dopo la guerra, sono oggi noti. In questo passaggio, il riferimento di Wolf a Fischer è gravido di senso. Sappiamo che questi fu uno dei primissimi e principali teorici dell'eugenetica, dell'igiene razziale e del genocidio dei popoli definiti «inferiori», già prima della presa del potere da parte dei nazisti. È nell'Istituto che dirige a Berlino che si formerà, tra gli altri, il dottor Mengele di Auschwitz. Nel 1933 Eugen Fischer, che da lì a poco sarà nominato dai nazisti rettore dell'Università di Berlino, non si presenta solo nelle vesti di teorico della medicina nazista ma anche – in un discorso che verrà presto stampato da due case editrici diverse, intitolato *Il Concetto di Stato völkisch considerato in maniera biologica* – in quelle di teorico politico

dello Stato *völkisch*. Come lo stesso titolo indica, il riferimento alla biologia è centrale per questo 'medico'. Egli però pretende di tener conto tanto del «corporeo» quanto dello «spirituale», e si riferisce per esempio anche alle «differenze corporee e spirituali»¹⁷ che, secondo lui, contrappongono gli «Ariani» agli «Ebrei».

Si può anche pensare che esistano gradi nell'orrore, e che una certa distanza separi ancora, da un lato, il discorso friburghese di Wolf che insiste sullo «spirituale» almeno quanto sul «biologico», che evita di pronunciare la parola «ebreo» ma oppone le persone di «razza ariana» a quelle di «razza straniera» e, dall'altro, la brutalità del discorso berlinese di Fischer, che attacca esplicitamente «l'ebreo» e insiste molto più pesantemente sul fondamento biologico del razzismo nazista. Bisogna tuttavia comprendere e sottolineare che l'evocazione di Fischer da parte di Wolf non prende la forma del rifiuto bensì quella del «non solo... ma piuttosto...». Egli non intende quindi confutare Eugen Fischer, ma sfumarne e completarne le argomentazioni. Inoltre, e specificamente, le misure annunciate da Wolf si uniscono a quelle annunciate da Fischer. Wolf infatti enumera una lunga serie di provvedimenti da adottare contro coloro che sono di «razza straniera» e che toccano tutti gli aspetti della loro esistenza. La menzione di queste misure razziste è subito seguita dalla legittimazione dell'eugenetica sociale, della sterilizzazione forzata dei criminali e degli uomini colpiti da malattie ereditarie: è la stessa combinazione di razzismo e di eugenetica che troviamo in Fischer.

Se l'abiezione è più evidente nel medico che concretamente applicherà agli esseri umani le misure emanate dal giurista, e se d'altro canto il giurista è più esplicito del filosofo universitario, in quanto è a lui che spetta tradurre in leggi particolari ciò che il filosofo esprime ancora solo in termini generali, la catena di responsabilità che lega qui filosofo, giurista e medico è la stessa. La responsabilità del primo non è quella

minore, in quanto egli fornisce la legittimazione teorica di concetti discriminatori – come la distinzione tra esistenza autentica e inautentica –, trasposti poi in leggi e decreti applicativi e infine messi in atto in pratiche nel contempo mediche e poliziesche, che distruggono gli uomini nella loro carne, anima, mente e vita. Dobbiamo dunque essere particolarmente vigili su ciò che accade nella filosofia.

Dopo aver esplicitato a lungo il significato e il rapporto con il diritto di espressioni come «senso del sacrificio (*Opfersinn*)», Erik Wolf ritorna alla sua definizione di «Stato totale nazionalsocialista». Da nazista specializzato in diritto penale il suo scopo è quello di criminalizzare la resistenza allo Stato totale:

Nello Stato totale nazionalsocialista, il crimine appare in primo luogo nella forma della disobbedienza e della ribellione, e nel criminale è il nemico dello Stato che viene preso di mira¹⁸.

Se nello Stato totale il crimine per eccellenza consiste nell'opposizione allo Stato, l'oppositore politico diventa il primo dei criminali. Wolf giustifica in questo modo la natura di un regime in cui il prigioniero politico è trattato molto più brutalmente del criminale comune: sappiamo che nei campi di concentramento nazisti i «prigionieri politici» sono alla mercé dei «delinquenti comuni», che hanno su di loro praticamente diritto di vita o di morte. Il criminale non è più definito da Wolf come colui che attenta alla persona, ma come il nemico (*Feind*) dello Stato. Si può quindi parlare, visto il contesto dell'epoca, di un elemento schmittiano nelle tesi di Wolf, tanto più che in *Il Vero Diritto* egli prosegue la sua presentazione dello Stato totale richiamandosi a Ernst Forsthoff, egli stesso discepolo di Schmitt e autore di *Lo Stato totale*. Così scrive Erik Wolf:

La pretesa dello Stato nazionalsocialista afferra l'esserci terreno dell'uomo nel modo più completo. Essa non trova limiti né nelle tradizioni storiche né in alcuni diritti fondamentali, o diritti dell'uomo. Come Ernst Forsthoff ha lucidamente

dimostrato, non si deve intendere quest'idea dello Stato totale in modo meccanicistico, come se ormai si trattasse di organizzare e schematizzare, con l'apparato burocratico, i restanti campi dell'esistenza. Lo Stato totale non è un'unità meccanica, ma organica, esso non schematizza, struttura. Attraverso questo esser-strutturato, esso tende verso un ordine di dominio aristocratico, che culmina nel *Führer* personale e si edifica su una serie di gerarchie e funzioni¹⁹.

Lo Stato totale si edifica dunque sulla riconsacrazione di ogni riferimento ai diritti fondamentali, o diritti dell'uomo, che potrebbero essere a esso contrapposti. Questa presentazione del *totaler Staat* non ha niente di originale ma era necessario citarla, poiché la concezione non più meccanica ma organica dello Stato, qui attinta da Forsthoff – ma che abbiamo ugualmente trovato alla fine del capitolo *Popolo e razza* del *Mein Kampf* –, sarà ripresa da Heidegger stesso nel seminario che organizzerà nel 1934-35, appunto con la partecipazione di Erik Wolf.

Nello Stato totale, cosa resta dell'uomo? Nessuna vita personale sussiste, nessun riconoscimento del valore intrinseco dell'esistenza individuale dell'essere umano. Erik Wolf non può essere più esplicito di così. Riprendendo una parola coniata da Forsthoff, egli sottolinea il «coinvolgimento totale di ogni individuo nella nazione» e utilizza il concetto hegeliano di *Aufhebung* per affermare che «questo coinvolgimento annulla il carattere privato dell'esistenza individuale»²⁰. Heidegger farà eco a questa affermazione quando spazzerà via tutte le argomentazioni personali del giovane giurista e respingerà le sue dimissioni, rispondendo, come abbiamo visto, che ormai «il singolo di per sé non vale nulla».

Nella parte seguente del testo Wolf sviluppa un tema che gli è particolarmente caro e che, già rivoltante in sé, lo avvicina pericolosamente ai *Deutsch-Christen*, l'associazione evangelica pro-hitleriana che preoccupò molto Jean Cavallès²¹. Il giurista nazista intende infatti stabilire «il legame essenziale e

necessario tra nazionalsocialismo e cristianesimo»²². È questo un orientamento che lo distingue da Heidegger, ma è probabile che a quest'ultimo non sia dispiaciuto, per semplice strategia o per ragioni più profonde, appoggiarsi a un nazionalsocialista protestante nella lotta che per lui era prioritaria contro il cattolicesimo dominante a Friburgo. Heidegger sarà infatti particolarmente duro e repressivo nei confronti del suo discepolo cattolico Max Müller, del quale, in un rapporto della fine degli anni Trenta, metterà in causa l'affidabilità politica e la concezione dello Stato, mandando all'aria ogni sua possibilità di carriera universitaria sotto il III Reich e, come abbiamo già avuto modo di osservare, mettendo in pericolo la sua stessa vita. E questo proprio quando Müller aveva pubblicato, nel settembre 1933, la più esplicita apologia del *Führerstaat*, associando però – in modo probabilmente inaccettabile agli occhi di Heidegger – gli scopi religiosi con gli «scopi statali-völkisch»²³.

7.2 Erik Wolf discepolo di Rosenberg e di Schmitt

Né le sue dimissioni dalla carica di preside della Facoltà di giurisprudenza di Friburgo nel marzo 1934, né quelle della sua 'guida' Heidegger da rettore, né la Notte dei lunghi coltelli intaccheranno l'ardore hitleriano di Erik Wolf. Il 20 novembre 1934, quasi un anno dopo la sua conferenza del 7 dicembre 1933, egli salirà di nuovo sul podio, questa volta davanti alla sezione friburghese della Lega (*Bund*) dei giuristi nazionalsocialisti tedeschi. Il titolo pomposo della sua conferenza, *L'ideale del diritto dello Stato nazionalsocialista*, non riesce a nascondere il fatto che si tratti di un testo ancora peggiore del precedente. Questa volta Wolf non esita a mettere le sue parole sotto la bandiera sia di Alfred Rosenberg che di Carl Schmitt, confidando pure sull'autorità del rettore pro-nazista che è succeduto a Heidegger a Friburgo, anch'egli giurista: Eduard

Kern. Il testo della conferenza viene pubblicato nel 1935 nella rivista "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie". Se è necessario soffermarsi sui punti più importanti di questo testo è perché esso ci offre il quadro della dottrina di Wolf nel momento preciso in cui Heidegger, fatto rarissimo, lo chiamerà per un lungo intervento nel seminario che dedicherà, in questo inverno 1934-35, alla dottrina hegeliana dello Stato. Sapremo così esattamente su quale «filosofia del diritto» poteva allora basarsi Heidegger nel suo seminario, decidendo di invitarvi Erik Wolf.

Essenzialmente, la conferenza del novembre 1934 (dove qualsiasi riferimento al cristianesimo e all'autorità di Dio questa volta è scomparso) riproduce, un po' rimaneggiata, la tripartizione schmittiana di *Staat, Bewegung, Volk*²⁴, unificando al contempo la totalità dell'ordine giuridico sotto la nozione di onore (*Ehre*), esplicitamente ripresa da *Il mito del XX secolo* di Rosenberg. Essa ha dunque lo scopo di mostrare l'unità delle due dottrine, esprimendo la triade schmittiana, secondo Wolf, la stessa realtà del concetto di onore in Rosenberg. Questo testo meriterebbe di essere osservato attentamente da coloro che credono di poter fare una distinzione netta tra un «teorico» (Schmitt) e un «ideologo» (Rosenberg).

Ecco in quale contesto arriva, all'inizio dell'articolo, il riferimento a Rosenberg:

Appartiene [...] alle caratteristiche dell'autenticità della rivoluzione nazionalsocialista il fatto che il movimento abbia riscoperto una fonte del diritto prima inaridita: la comunità del popolo, e scoperto una nuova fonte: il principio del *Führer* [*Führerprinzip*]. [...] Non si tratta più dell'ideale tradizionale dell'eguaglianza formale di soggetti di diritto astratti, ma dell'idea di onore, gerarchizzato a seconda delle corporazioni, della comunità giuridica *völkisch*. È in questo modo che l'onore, a cui un *Führer* del movimento [Rosenberg] diceva che la vita giuridica tedesca si era in ogni tempo ispirata, diventa il valore

fondamentale che ingloba la totalità del nostro nuovo ordine giuridico, l'ideale giuridico del nazionalsocialismo²⁵.

Erik Wolf si dilunga molto nel dimostrare come questo «onore» snaturato e distorto dall'hitlerismo, tanto centrale in Rosenberg quanto in Schmitt e che, nello Stato totale, ha preso il posto dell'uguaglianza giuridica propria degli Stati di diritto, assume ora il valore di «onore del popolo» (*Volksehre*) che si incarna nel *Führer* stesso²⁶. Così scrive:

Nella lotta contro i perniciosi tumori dell'età del liberalismo, è senza dubbio importante, da una parte, sradicare senza pietà l'egoismo asociale e l'eccentrica estraneità al popolo [*Volksfremdheit*], ma anche, dall'altra, coltivare la libertà morale, spirituale e giuridica della comunità di diritto [*Rechtsgenossen*], poiché qui si trovano le radici dispensatrici di vita dei principi autentici, che sono il principio del *Führer* e il principio dell'eroismo, anche nel campo del rinnovamento *völkisch* del diritto²⁷.

Mentre la conferenza del dicembre 1933 metteva l'accento sulla concezione razzista del popolo nello Stato totale nazionalsocialista, quella del novembre 1934 insiste su questa nuova «fonte del diritto» che è il *Führerprinzip*. Wolf dunque sottolinea in modo particolare il carattere propriamente hitleriano del nuovo diritto, quale è da lui inteso: ciò che assicura l'unità e il legame del *Führer* e del popolo tedesco è l'«identità razziale» (*Artgleichheit*), termine ripreso dalla quarta parte del libro di Carl Schmitt *Stato, movimento, popolo*. Egli assume la tripartizione schmittiana con la sola differenza di mettere al primo posto il popolo e non lo Stato, avvicinandosi così maggiormente alla concezione *völkisch* difesa da Heidegger nei corsi del 1933-34. La sua tripartizione è quindi: popolo, Stato, movimento, alla quale corrisponde, termine per termine, la tripartizione: sangue, stato o rango (*Stand*), tradizione. Negli stessi passaggi in cui Wolf si riferisce all'opera di Schmitt, lo vediamo formulare la dottrina nazista in maniera leggermente

differente, più *völkisch* di quella del *Kronjurist*, e notiamo che insiste su alcuni punti che saranno trattati nel seminario *Hegel, sullo Stato* che terrà insieme a Heidegger. Il brano che segue – nel quale ritroviamo alcune formulazioni della sua conferenza del 1933 – merita quindi un'attenzione particolare:

La pretesa dello Stato nazionalsocialista afferra l'esistenza terrena della persona nel modo più completo. [...] Non si deve intendere questo nuovo Stato in modo meccanicistico, come se si trattasse ora di organizzare, con l'apparato burocratico, i restanti campi della vita: la Chiesa, l'arte, la scienza. [...] Il pensiero sociologico occidentale vede nello Stato solo un apparato, ma il senso tedesco al suo più alto livello di sviluppo ha percepito in esso la realtà dell'idea di moralità. Lo Stato non deve mai essere considerato indipendentemente dal popolo, poiché esso è l'unità politica stessa, visibile ora come popolo, ora come Stato, ora come movimento politico²⁸.

È riconoscibile in quest'ultima frase la tesi esposta da Carl Schmitt in *Stato, movimento, popolo*, citata in nota nell'edizione del 1934. La critica dello Stato concepito come meccanismo e «apparato» (*Apparat*) si ritrova, negli stessi termini, nel seminario di Heidegger dello stesso periodo, così come la critica del pensiero sociologico applicato allo Stato. Inoltre, la lunga perifrasi sul «senso tedesco al suo più alto livello di sviluppo» che «ha percepito in esso la realtà dell'idea di moralità», è una chiara allusione alla concezione dello Stato con cui Hegel conclude i *Lineamenti di filosofia del diritto*. Infine, è importante notare che questo richiamo implicito a Hegel viene espresso immediatamente prima di quello più esplicito a Schmitt. In questa conferenza, come nel seminario *Hegel, sullo Stato*, la concezione schmittiana è percepita da Wolf, come da Heidegger, in relazione alla filosofia hegeliana come realizzazione concreta dell'idea di moralità. Che qui si possa ancora usare il termine «moralità» ha qualcosa di insopportabile, e al momento opportuno sarà necessario

osservare da vicino perché Wolf, come Heidegger, pone Schmitt in relazione con Hegel.

D'altra parte occorre pure tener presente il fatto che questo non è solo un testo 'teorico', perché si tratta anche di uno studio redatto da uno specialista di diritto penale, pubblicato negli Archivi per la filosofia del diritto e della società. Wolf si preoccuperà quindi di precisare il «contenuto» di tale nuovo diritto fondato sull'«onore» e non più sull'eguaglianza giuridica dei cittadini, facendo corrispondere alla rimaneggiata triade schmittiana del popolo, dello Stato e del movimento, la tripartizione del sangue, dello stato o del rango (*Stand*) e della storia:

Le caratteristiche essenziali del popolo fondate sull'onore sono contemporaneamente le caratteristiche essenziali del suo diritto. Queste caratteristiche sono sangue, rango [*Stand*] e tradizione. Con esse, arriviamo al contenuto del nuovo ideale giuridico dell'onore. Questo ideale è fatto di valori *völkisch*, di valori di rango [*ständisch*] e di valori storici. È venuto il momento di parlarne più in dettaglio.

1. La concezione dell'identità di sangue o razza [*Blut-oder Artgleichheit*], dell'esser-popolo [*Volkstum*], designa questa unità dalle molteplici ramificazioni e cresciuta sul suolo naturale dell'eredità razziale delle stirpi tedesche nella loro più intima essenza, quella che si descrive con i termini spirito del popolo o anima del popolo. Questa è la ragione per cui una concezione del diritto che vede nello spirito del popolo la radice del diritto, e nel servizio reso all'esser-popolo [*Volkstum*] il suo fine, deve necessariamente esigere che alcune funzioni particolarmente importanti per la costruzione della comunità di popolo siano riservate ai cittadini di razza autentica (che non sono la stessa cosa del giuridico «cittadini dello Stato»!) – perché le predisposizioni *völkisch* necessarie a ciò mancano agli stranieri o ai cittadini di razza straniera²⁹.

Egli ne trae, senza girarci intorno, una conseguenza pratica

ancor più dura di quella della conferenza del 1933: mentre in quella erano precluse ai non-ariani solo le responsabilità pubbliche, l'appartenenza al corpo dei funzionari dello Stato e l'acquisizione delle terre, in questa chi è definito di razza straniera cade completamente fuori dal diritto. Wolf è chiarissimo:

Gli ospiti del popolo di razza diversa [*nichtartgleichen*], che non godono di alcun diritto giuridico, sono quelli di razza straniera e gli stranieri³⁰.

Da questo momento in poi, non vi è più realtà di diritto al di fuori della comunità *völkisch*: non più *jus gentium*, e nemmeno riconoscimento di «soggetti misti» che ancora apparterrebbero in parte all'ordine giuridico che regge la comunità tedesca:

Un ordine giuridico *völkisch* non può riconoscere cosiddetti «soggetti misti» nel senso del diritto delle genti in vigore fino a ora³¹.

Lo slittamento omicida si precisa: i non-ariani non hanno ormai più alcuna protezione giuridica. Le leggi di Norimberga sono già *in nuce* in questo testo. Non appartenendo alla comunità di sangue *völkisch*, i «non-ariani» non fanno più parte dello Stato. Essi ne sono dunque, in senso schmittiano, potenzialmente i «nemici» e potranno quindi essere incriminati, in quanto abbiamo visto che il 'penalista' Wolf identifica come un crimine la resistenza allo Stato.

Questa è perciò la dottrina di colui che Heidegger più che mai annovera tra i suoi intimi, e al quale ha scelto di fare appello durante il seminario sullo Stato che organizza nello stesso periodo.

Note

¹ H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* cit., p. 228 [trad. it. cit., p. 206]. D'altra parte Hugo Ott, che all'inizio degli anni Cinquanta ha seguito l'insegnamento di Erik Wolf (un seminario su Feuerbach) e l'ha quindi conosciuto personalmente, ritiene che il suo impegno nella Chiesa Confessante non fu che un aspetto (*nur ein Teil*) del personaggio (conversazione dell'Autore con H. Ott).

² *Die Rechtsidee des Nationalsozialismus, Die Verbrechensbekämpfung im Nationalsozialistischen Staat*, Vorlesungsverzeichnis der Universität Freiburg, semestre estivo 1934, pp. 18 sgg.; cit. in S. Seemann, *Die politischen* cit., p. 29.

³ «Recht gehört zum ursprünglichen Wesen des Menschen selbst, denn das Wesen des Menschen erkennen wir mit daran, daß es eine Welt des Rechtes hat. Unabwendbar ist dieses In-der-Welt-des-Rechts-sein und unabweisbar folgt aus ihm das Fragen nach dem richtigen Recht. Es ist kein Ergebnis neuzeitlichen Grübelns und meint nichts auf Papier geschriebenes. Es ist etwas im Blute lebendes»; E. Wolf, *Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staate*, in *Freiburger Universitätsreden*, fasc. 13, Fr. Wagnersche Universitätsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau 1934, p. 3.

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 4-7.

⁵ «das Schicksal der deutschen Volksgemeinschaft»; *ivi*, p. 9.

⁶ «unser wirkliches Recht kann [...] nur das Recht des nationalsozialismus im Dritten Reich sein»; *ivi*, p. 10.

⁷ «Denn dieser stellt, wie es der Führer mehrfach ausgesprochen hat, das Volk vor den Staat, er will Volksrecht, nicht Behördenrecht. Der Staat ist ihm nur Mittel zum Zweck der restlosen Verwirklichung der Volksgemeinschaft»; *ivi*, p. 12.

⁸ «Es sind vor allem zwei Tatsachen des natürlichgeschichtlichen Lebens: Volk und Rasse. Aus ihnen

erheben sich zwei Forderungen an jedes Einzelleben: Gemeinnützigkeit und Opfersinn. Und zwei Werte wollen diese Forderungen verwirklichen: Einheit der Nation und soziale Gemeinschaft. Die Lebensganzheit, in der das geschieht, heißt Staat, totaler Staat. In ihm muß der Aufbau des neuen Rechts sich vollziehen»; *ivi*, p. 13.

⁹ «Der Einzelne, wo er auch stehe, gilt nichts. Das Schicksal unseres Volkes in seinem Staat gilt alles»; N. Heidegger cit. in H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* cit., p. 229 [trad. it. cit., p. 207]. Questa lettera fondamentale non è stata pubblicata da Hermann Heidegger nel volume 16 dell'opera detta 'integrale'.

¹⁰ [In italiano nel testo].

¹¹ «Volk im nationalsozialistischen Sinne deckt sich aber auch nicht mit der Bevölkerung innerhalb der Reichsgrenzen, es umfaßt in einem weiteren Sinne auch die Deutschstämmigen auf anderen Territorien. Der Volksorganismus ist für den Nationalsozialisten keine Anhäufung massenhaft auftretender Einzelner, sondern gegliederte Einheit berufsständischer Volksgruppen. Die Ständeordnung ruht auf den natürlichen Volksordnungen der Ehe und Familie, der Gemeinde und des Stammes, endlich des Staates»; E. Wolf, *Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staate* cit., pp. 13-14.

¹² «Und vor allem, vergessen wir nicht: Volksrecht aus dem Volksgeist ist auch gegenwärtig wachsend. Wo echtes Volksleben der Gegenwart ist, da sind Ansätze zu neuem Recht. Im ungeschriebenen Kameradschaftsgesetz der S.A. und S.S., in den neuen Lebensformen der Hitlerjugend, in manchem echt gewachsenen berufsständischen Verband, in NSBO und Arbeitsfront ist lebendiges Recht in Uebung, dem Kraft zu verallgemeinerter Geltung innewohnt»; *ivi*, p. 15.

¹³ «Das neue Volksleben versteht sich und seine Geschichte von einem neuen Erlebnis der Rasse her. Dabei liegt der Kern des Erlebens weniger in einer Besinnung auf den biologischen

Ursprung der Völkerentwicklung, als in der lebendigen Erfahrung des rassistischen Eigenseins der Deutschen, deren Kulturaufbau in tausendjähriger Entwicklung ohne wesentliche Mitwirkung Fremdstämmiger erfolgt ist. Fremdstämmig heißt: nicht zugehörig zu einer der vier unter einander vermischten deutschen Rassen, der nordischen, fälischen, dinarischen und alpinen, die auf den indogermanischen oder arischen Wurzelstamm zurückgeführt werden. Im Gegensatz zur Theorie des imperialistischen Nationalismus, der nur die Wirtschafts- und Kulturgemeinschaft einer staatlich regierbaren Menschenmasse über den Begriff 'Volk' entscheiden läßt, ist für den Nationalsozialismus Grundlage der Volksgemeinschaft die Rassen- und Sprachgemeinschaft; ihr spricht er und keineswegs bloß aufgrund biologischer Erwägungen, den Vorrang zu. Er stützt sich nicht allein auf jenes Ergebnis der modernen Anthropologie, demzufolge, um ein Wort Eugen Fischer zu gebrauchen, 'die Schicksale der Völker und Staaten aufs stärkste und entschiedenste von der rassistischen Natur ihrer Träger beeinflußt' sind. Vielmehr hat er in einer zuvor kaum in Ansätzen vorhandenen Weise vermocht, die Rassenzugehörigkeit zum geistigen und politischen Erlebnis weiter Volksteile zu machen. Es handelt sich hier um ein sehr vielschichtiges Gemeinschaftserlebnis. Es hat keineswegs nur oder auch nur wesentlich naturkundlich zu erfassende Grundlagen. Im Rassenerlebnis schwingen geistige Dinge, wie Ueberlieferung, Familie, Adel, Haltung und Gesinnung mit»; *ivi*, pp. 15-16.

¹⁴ Si tratta di un evidente riferimento alla Legge del Reich sulla trasmissione ereditaria dei fondi rustici del 29 settembre 1933 [*Erbhofrecht*], opera del «Capo degli agricoltori del Reich» Walter Darré. In base a questa legge poteva essere agricoltore solo chi era di sangue tedesco o di stirpe imparentata dal 1800, in modo che fosse escluso dal futuro ordine dei proprietari terrieri ogni «ottavo di Ebreo» o «ottavo di Negro»; cfr. É.

Conte, C. Essner, *La Quête de la race* cit., pp. 214-215 [trad. it. cit., pp. 199-200].

¹⁵ «Es wächst die Einsicht, daß ein Volksrecht die Tatsache des rassistischen Volksursprungs nicht übersehen darf. Dabei sollte die Frage des Anteils der verschiedenen arischen Rassen am Aufbau unseres Volkstums nicht in den Vordergrund treten. Sie dürfte leicht zu einem einheitsgefährdenden Rangstreit führen. Am Rechtsaufbau des nationalsozialistischen Staates müssen alle deutschen Stämme teilnehmen und teilhaben. Die juristische Bedeutung des Rassegedankens kann nicht in einer rechtlichen Bevorzugung nordischer Rassetypen gegenüber den andern liegen. Sie beruht in den Maßnahmen zur Erhaltung des heutigen deutschen Rassenbestandes, wozu der Schutz vor Ueberfremdung durch Ausschluß Fremdstämmiger von der Erwerbung ländlichen Grundbesitzes, Erschwerung ihrer Einbürgerung, Verminderung ihres unmittelbaren Einflusses auf Erziehung, Rechtsprechung, Staatsführung, Schrifttum gehört. Zur Verhütung einer weiteren Rassenverschlechterung innerhalb der Deutschstämmigen dienen Vorschriften sozial-eugenischer Art, Zwangssterilisierung von Berufsverbrechern und schwer Erbkranken, endlich Auswanderungshemmung»; E. Wolf, *Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staate* cit., p. 16.

¹⁶ Sulla «grande disputa razzologica» tra «razza tedesca» e «razza nordica», cfr. l'indispensabile studio di C. Essner, *Le dogme nordique des races* cit. [trad. it. cit.].

¹⁷ «körperliche und geistige Unterschiede»; E. Fischer, *Der Begriff des völkischen Staates, biologisch betrachtet. Rede bei der Feier der Erinnerung an den Stifter der Berliner Universität, König Friedrich Wilhelm III, in der Alten Aula am 29. Juli 1933*, Preußischer Druckerei- und Verlags-Aktiengesellschaft, Berlin 1933, p. 14.

¹⁸ «Im totalen nationalsozialistischen Staat erscheint das Verbrechen in erster Linie als Ungehorsam und Auflehnung, im Verbrecher wird der Feind des Staates getroffen»; E. Wolf,

Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staate cit., p. 23; testo ripreso in *Das Rechtsideal des nationalsozialistischen Staates*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", XXVIII, 1934-35, pp. 348-363.

¹⁹ «Der Anspruch des nationalsozialistischen Staates ergreift das irdische Dasein des Menschen in umfassender Weise. Er findet seine Grenze weder an geschichtlichen Traditionen noch an gewissen Grundrechten oder Menschenrechten. Diese Vorstellung vom totalen Staat darf man, wie Ernst Forsthoff einleuchtend gezeigt hat, nicht mechanistisch verstehen, als gelte es nun, mit dem Behördenapparat des Staates alle übrigen Lebensgebiete zu organisieren und zu schematisieren. Der totale Staat ist keine mechanische, sondern eine organische Einheit, er schematisiert nicht, er gliedert. Er drängt in diesem Gegliedertsein zu einer aristokratischen Herrschaftsordnung, die im persönlichen Führer gipfelt und hierarchisch in einer Stufenfolge von Rangordnungen und Aemtern sich aufbaut»; E. Wolf, *Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staate* cit., pp. 23-24; testo ripreso in *Das Rechtsideal* cit., pp. 355-356.

²⁰ «diese Impflichnahme hebt den privaten Charakter der Einzelexistenz auf»; E. Wolf, *Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staate* cit., p. 25.

²¹ Le relazioni tra protestantesimo tedesco e hitlerismo nel 1933 furono fonte di grande apprensione per Jean Cavailles [matematico e filosofo di confessione protestante, eroe della Resistenza francese durante la Seconda guerra mondiale]. Egli condusse alcune ricerche in Germania e pubblicò tre articoli in proposito: *Protestantisme et hitlérisme. La crise du protestantisme allemand*, in "Esprit", novembre 1933, pp. 305-316; *Les conflits à l'intérieur du protestantisme allemand*, in "Politique", II, 1934, pp. 179-183; *La crise de l'Église protestante allemande*, in "Politique", XII, 1934, pp. 1036-1042.

²² «die wesensnotwendige Verbindung von

Nationalsozialismus und Christentum»; E. Wolf, *Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staate* cit., p. 26.

²³ Cfr. M. Müller, *Neudeutsche Jugend und neuer Staat*, in "Leuchtturm", settembre 1933; ripreso in *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, a cura di H. Müller, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1965, pp. 182-186.

²⁴ L'opera di Schmitt è citata da Wolf in *Das Rechtsideal* cit., p. 356. Abbiamo evidenziato questo articolo ad Alexander Hollerbach per confutare la sua affermazione che Erik Wolf si sarebbe sempre opposto a Carl Schmitt (conversazione dell'Autore con A. Hollerbach).

²⁵ «Es gehört [...] zu den Kennzeichen der Echtheit der nationalsozialistischen Revolution, daß die Bewegung eine zuvor versiegte Rechtsquelle: das Volkstum, wieder entdeckt und eine neue: das Führertum, erschlossen hat. [...] Es ist nicht mehr das herkömmliche Ideal formaler Gleichheit der abstrakten Rechtssubjekte, es ist der Gedanke ständisch gestufter Ehre der völkischen Rechtsgenossen. Auf diese Art wird die Ehre, von der ein Führer der Bewegung sagte, daß deutsches Rechtsleben seit jeher auf ihr beruht habe, der allumfassende Grundwert unserer neuen Rechtsordnung, das Rechtsideal des Nationalsozialismus»; E. Wolf, *Das Rechtsideal* cit., pp. 348-349. Wolf, come per dimostrare che ha letto attentamente l'opera di Rosenberg, rimanda in nota a diverse pagine del *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* cit., vol. 1, *Das Ringen der Werte*, pp. 145 sgg., 204; vol. 3, *Das kommende Reich*, pp. 563 e altre.

²⁶ «Im obersten Führer selbst als die Verkörperung der Volksehre ist dann eine zentrale Rechtsmacht vorhanden»; E. Wolf, *Das Rechtsideal* cit., p. 362.

²⁷ «Im Kampf mit den üblen Auswüchsen des liberalistischen Zeitalters gilt es zwar unsozialen Egoismus und eigenbrötlerische Volksfremdheit rücksichtslos zu beseitigen, aber andererseits auch die sittliche, geistige und rechtliche

Freiheit der Rechtsgenossen zu pflegen, denn hier liegen die lebenspendenden Wurzeln echten Führer- und Heldentums, auch auf dem Felde völkischer Rechtserneuerung»; *ivi*, p. 353.

²⁸ «Der Anspruch des nationalsozialistischen Staates ergreift das irdische Dasein des Menschen in umfassender Weise. [...] Diesen neuen Staat darf man nicht mechanistisch verstehen, als gelte es nun mit dem Behördenapparat alle übrigen Gebiete des Lebens: Kirche, Kunst, Wissenschaft, zu organisieren. [...] Soziologischwestliches Denken erkennt ihn nur als Apparat, deutscher Sinn auf der Stufe höchster Entfaltung hat in ihm die Wirklichkeit der sittlichen Idee erblickt. Der Staat darf niemals losgelöst vom Volk betrachtet werden, denn er ist ja die politische Einheit selbst, die bald als Volk, bald als Staat, bald als politische Bewegung sichtbar wird»; *ivi*, pp. 355-356.

²⁹ «Die ehrbegründeten Wesensmerkmale des Volks sind zugleich die Wesensmerkmale seines Rechts. Diese Merkmale sind Blut, Stand und Überlieferung. Mit ihnen stoßen wir zu den Inhalten des neuen Rechtsideals der Ehre vor. Es besteht aus völkischen, ständischen und geschichtlichen Werten. Davon ist jetzt ein Näheres zu sagen. 1. Der Gedanke der Blut-oder Artgleichheit des Volkstums meint jene auf dem Naturgrund rassischen Erbgutes erwachsene, vielgliedrige Einheit der deutschen Stämme in ihrem innersten Wesen, das mit den Worten Volksgeist oder Volksseele umschrieben wird. Eine Rechtsidee, die im Volksgeist die Wurzel des Rechtes sieht und im Dienst am Volkstum sein Ziel, muß demnach fordern, daß den arteigenen Volksgenossen (die nicht das gleiche sind, wie juristische 'Staatsbürger'!) gewisse, für den Aufbau der Volksgemeinschaft besonders wichtige Funktionen vorbehalten bleiben, weil Ausländern oder Staatsbürgern fremdrassiger Artung hierfür die völkischen Voraussetzungen fehlen»; *ivi*, p. 357.

³⁰ «Zu den nichtartgleichen Volksgästen, denen keine

Rechtsstandschaft zukommt, gehören rassistisch fremdstämmige und Ausländer»; *ivi*, p. 360.

³¹ «Eine völkische Rechtsordnung kann sog. 'sujets mixtes' im Sinne des bisherigen Völkerrechts nicht anerkennen»; *ivi*, p. 361.

Capitolo ottavo

Heidegger e la longevità dello Stato nazista nel seminario su Hegel e lo Stato

Si è detto che Hegel era morto nel 1933; al contrario, è solo allora che ha cominciato a vivere.

Heidegger, *Hegel, sullo Stato*¹

Gli scritti degli anni 1933-34 che abbiamo citato, si tratti di discorsi, conferenze o corsi, esaltano la «grandezza» del momento storico rappresentato dalla presa di potere del *Führer*, e la «trasformazione dell'essenza dell'uomo» determinata da tale evento. Inoltre, il seminario hitleriano dell'inverno 1933-34 ci ha rivelato un Heidegger impegnato a consolidare l'istituzione del III Reich attraverso la formazione di una «nobiltà politica» che sarebbe mancata a Bismarck, nobiltà destinata a servire anima e corpo il dominio del *Führerstaat* alimentando l'*eros* che si presume unisca il popolo tedesco a Hitler. Il testo che stiamo ora per esaminare consente di andare ancora oltre nella comprensione dell'impegno nazionalsocialista di Heidegger. Si tratta del secondo seminario al quale questo libro è dedicato, che porta la data dell'inverno 1934-35 e il doppio titolo *Hegel, sullo Stato*. In esso vediamo Martin Heidegger preoccupato di assicurare la permanenza dello Stato nazista nel lunghissimo periodo.

Sin dall'introduzione egli non esita ad affermare che «lo Stato attuale deve durare più di 50 o 100 anni ancora»². Pronunciata alla fine dell'anno 1934, questa frase mostra che Heidegger proietta la realtà politica dello Stato nazista nel futuro più lontano – persino oltre l'anno 2034! Lo vedremo imporre ai suoi studenti la progettazione della durata di questo

Stato al di là della persona e della vita dello stesso *Führer*. Non è una presa di distanza critica nei confronti di Hitler: il modo in cui Heidegger valorizza la finitezza costitutiva del «solo e unico *Führer*» nel corso su Hölderlin della stessa epoca, l'elogio di Hitler e di Mussolini nel corso dell'anno seguente su Schelling, o la testimonianza romana di Karl Löwith dell'anno 1936, ci dimostrano che il suo hitlerismo non si attenua né dopo l'assassinio di Ernst Röhm e di Schleicher il 30 giugno 1934, né dopo le leggi razziali di Norimberga del settembre 1935. Questa proiezione sul lungo termine deve quindi essere intesa come un modo per presentare se stesso come il più adatto ad assicurare stabilmente la direzione e la permanenza 'spirituale' dello Stato nazista.

Tale ambizione dimostra che lo scopo perseguito dal suo insegnamento non è filosofico, bensì politico. Non si tratta di contribuire al progresso del pensiero umano, ma di rafforzare il dominio incondizionato dello Stato nazista. Ebbene, a questa data non c'è più possibilità di dubbio: la sua violenza è radicalmente distruttrice per l'essere umano e per le sue libertà fondamentali, come dimostrano le leggi razziste emanate tra il 1933 e il 1935, i soprusi quotidiani delle SA, l'influenza crescente del SD e della Gestapo a tutti i livelli dell'attività amministrativa e accademica, l'apertura dei primi campi di concentramento e gli omicidi della Notte dei lunghi coltelli.

Che Heidegger concepiva se stesso come il 'pensatore' che istituisce nello 'spirito' lo Stato nazista concretamente creato da Hitler e consente la sua durata a lungo termine, ci è confermato dal seguito del seminario, dove egli non esita a paragonare la propria dottrina dello Stato e la realizzazione futura di questo al pensiero aristotelico sul movimento, che venticinque secoli dopo ha reso possibile lo sviluppo della meccanica e infine dell'automobile! Così, la relazione ternaria che unisce poeta, pensatore e creatore dello Stato nel corso su Hölderlin dello stesso periodo, è illustrata e sostenuta dal modo in cui

Heidegger concepisce la propria opera in relazione all'azione del *Führer*, cioè in rapporto alla longevità dello «Stato attuale» istituito da Hitler.

Questa volontà di proiettarsi nel più lontano futuro è l'aspetto più inquietante di Heidegger. Da una parte, ciò che egli vuole rendere perenne è molto semplicemente il nazismo arrivato al potere nel 1933, dall'altra, la sua strategia di 'riconquista' nel dopoguerra, così formidabilmente riuscita, tende a propagare il fondo hitleriano e nazista di cui egli si è costantemente nutrito. A tal proposito, il fatto che questo seminario prenda posto nel volume 86 della *Gesamtausgabe* mostra bene che l'intenzione di Heidegger è ancora all'opera e ancora attuale, poiché viene pubblicato nelle vesti di seminario filosofico su Hegel un insegnamento che ha lo scopo dichiarato di rendere perenne il dominio del nazismo³.

Proponendone un esame critico, sostenuto da citazioni significative destinate a servire il «diritto alla storia», intendiamo attirare l'attenzione dei lettori sul pericolo rappresentato dalla crescente influenza dell'opera di Heidegger sulle menti. Per salvaguardare il futuro, per liberare l'orizzonte della filosofia, è tempo di affrontare e di rivelare la vera natura di quest'opera.

8.1 Heidegger e la Commissione per la filosofia del diritto creata nel maggio 1934

La proiezione politica di Martin Heidegger sul lungo periodo non lo conduce tuttavia a trascurare il presente. Lo dimostra il suo impegno, a partire dal maggio 1934, nell'Accademia per il diritto tedesco creata da Hans Franck, *Führer* dei giuristi nazisti. Per comprendere il contesto nel quale si situa il seminario su Hegel e lo Stato occorre iniziare ricordando l'impegno istituzionale di Heidegger, che costituisce

lo sfondo delle sue prese di posizione sia nei confronti della «filosofia del diritto» che di un giurista come Carl Schmitt, del quale metterà in discussione la concezione politica.

Se il rapporto di Heidegger con la «filosofia del diritto» è una delle poste in gioco nel seminario, essa è molto meno filosofica che non istituzionale e politica. Nel 1934-35 non si tratta più di introdurre il *Führerprinzip* nell'università. Questa tappa è già superata, e se Heidegger ha rinunciato al rettorato non è solo a causa degli ostacoli incontrati, ma anche per dedicarsi ad altri compiti nei quali egli può agire in maniera meno circoscritta e meno in vista. Infatti, non appena si dimette dal rettorato di Friburgo partecipa alla creazione di una nuova istituzione: la Commissione per la filosofia del diritto dell'Accademia per il diritto tedesco (*Ausschuß für Rechtsphilosophie der Akademie für Deutsches Recht*).

Il fondatore dell'Accademia per il diritto tedesco, Hans Franck, fu uno dei prmissimi nazionalsocialisti. Nel 1929 aveva fatto parte, insieme a Dietrich Eckart, Adolf Hitler, Alfred Rosenberg, Rudolf Hess e Karl Haushofer, della *Thule Gesellschaft*, la società segreta da cui originò il movimento hitleriano. Nel 1933 diventa ministro di Stato per la Baviera e commissario di Giustizia del Reich. L'Accademia per il diritto tedesco viene fondata nel 1933 come associazione di diritto pubblico con sede a Monaco, ma grazie alla legge dell'11 luglio 1934 riceve lo status di Istituzione del Reich. Hans Franck, nel suo discorso al Congresso dei giuristi di Lipsia del 1933, precisa la relazione costitutiva tra diritto e concetto di razza (*Rassebegriff*) in questi termini:

La razza è la sostanza creatrice di un popolo e l'unica condizione essenziale della sua durata. Compito del diritto è di proteggere la razza in tutti i sensi. [...] È solo con il concetto di razza che la parte sana dei popoli del mondo sarà liberata dalla follia della decadenza⁴.

La Commissione per la filosofia del diritto viene

ufficialmente fondata all'inizio del mese di maggio 1934, in occasione di una manifestazione che si tiene nei giorni dal 3 al 5 presso l'Archivio Nietzsche a Weimar. I membri di questa commissione sono stati scelti da Hans Franck. Ne fanno parte 'filosofi' come Martin Heidegger, Erich Rothacker e Hans Freyer, poi un giurista che in quell'Accademia occupa il secondo posto dopo Hans Franck, cioè Carl Schmitt, e infine dignitari del partito come Alfred Rosenberg e l'agitatore Julius Streicher, caporedattore della rivista antisemita "Der Stürmer".

Nella sua conferenza inaugurale, Hans Franck chiede che «la commissione si costituisca come una commissione di lotta del nazionalsocialismo».

Si tratta di legare fra loro i concetti di «razza, Stato, *Führer*, sangue». Infatti, egli dice:

l'affermazione della filosofia del diritto significa dunque: prendere solennemente congedo dalla concezione di una filosofia da servi al servizio di dogmi non-tedeschi. Il diritto della vita e non il diritto formale deve essere il nostro scopo. [...] Esso dovrà essere un diritto di signori e non un diritto di schiavi. Noi dobbiamo rielaborare il concetto di Stato nazionalsocialista a partire dall'unità e dalla purezza dell'uomo tedesco; esso sarà formulato e realizzato nel diritto e nel *Führerprinzip*⁵.

Si vede come Franck avvicini il fondamento razziale del diritto nazista alla distinzione grossolanamente ripresa dalla *Genealogia della morale* di Nietzsche (cui si riferisce esplicitamente), trasposta nel diritto: distinguere tra un diritto dei signori e uno degli schiavi. Si vede anche come uno dei compiti principali della Commissione per la filosofia del diritto sia quello di lavorare alla concezione dello Stato hitleriano, rapportata al diritto nazista e al *Führerprinzip*. È a un compito di questo genere che Heidegger esplicitamente collabora nei suoi due seminari sullo Stato.

Tuttavia, l'aspetto politico del lavoro della commissione è subordinato allo scopo razziale. Hans Franck non lo nasconde in

occasione della conferenza stampa che tiene al termine della manifestazione del 5 maggio 1934, davanti a duecento giornalisti di cui quaranta rappresentanti della stampa estera. Egli precisa infatti che «il fondamento della nostra legislazione è la salvaguardia della sostanza razziale del nostro popolo e del suo valore»⁶.

Tale è la commissione ai cui lavori Heidegger ha partecipato per molti anni. A oggi non conosciamo il contenuto delle sessioni di lavoro alle quali ha preso parte, né le dichiarazioni che può avervi rilasciato. A questo riguardo si può considerare increscioso che, nel 1945, un serio esame del passato non abbia permesso di far luce su questo punto, ma la commissione dell'Università di Friburgo incaricata di deliberare sul suo caso si concentrò esclusivamente sul periodo di rettorato, limitandosi ad appellarsi alla testimonianza di alcuni colleghi senza avviare la minima indagine nelle collezioni d'archivio. Vero è che la maggior parte degli Atti dell'Accademia per il diritto tedesco, conservati a Monaco, è stata distrutta alla fine della guerra. Dalla testimonianza di Karl Löwith sappiamo quanto meno che, nel 1936, Heidegger continuava notoriamente a far parte dell'istituzione e accettava di sedere vicino a un uomo come Julius Streicher. In un'imbarazzata risposta a Löwith, pronunciata a malincuore e dopo un silenzio, Heidegger ammette che "Der Stürmer" di Streicher «non era altro che pornografia», ma tentò di riabilitare il *Führer* affermando di non capire «perché mai Hitler non si liberasse di questo figuro»⁷. Manifestamente, a questa data l'hitlerismo di Heidegger è sempre intatto, e Löwith lo conferma rivelando che il suo vecchio maestro non lasciò «alcun dubbio sulla sua fede in Hitler»⁸.

Si deve sapere che l'Accademia per il diritto tedesco partecipò attivamente, sotto la tutela di Hans Franck e di Carl Schmitt, all'elaborazione delle leggi razziali e antisemite di Norimberga del settembre 1935. Ed è anche appurato che,

almeno dal 1934 al 1936, Heidegger era presente e attivo in questa istituzione. È per questo che la sua partecipazione alla Commissione per la filosofia del diritto, che prosegue dopo la promulgazione delle leggi di Norimberga, appare, tenuto conto dell'evoluzione del regime hitleriano, moralmente ancor più grave e più compromettente del suo rettorato. Comunque sia, è in tale contesto di collaborazione intellettuale con l'operato dei giuristi nazisti che Heidegger tiene un seminario sulla filosofia hegeliana del diritto e dello Stato, insieme a Erik Wolf.

8.2 Presentazione del seminario su Hegel e lo Stato

Sembra che per il seminario intitolato *Hegel, sullo Stato* non esistano né il registro relativo nel quale il verbale di ogni sessione è trascritto da uno studente diverso e poi rivisto dal maestro, né alcun testo scritto da Heidegger stesso, ma unicamente gli appunti del corso, molto completi, presi dai due studenti Wilhelm Hallwachs e Siegfried Bröse e conservati al DLA di Marbach. Inoltre il lettore dispone di una breve ma utile Presentazione sintetica di Jeffrey Barash, il primo ad aver citato il contenuto di questo seminario⁹, cui bisogna aggiungere tre brevi citazioni riguardanti Carl Schmitt, estratte dalla *reportatio* di Siegfried Bröse e pubblicate da Theodore Kisiel e Marion Heinz¹⁰, e infine una trattazione più recente di Francesco Fistetti, che si basa unicamente sulla Presentazione di Barash e non su uno studio diretto delle *reportationes*¹¹.

A differenza del seminario hitleriano dell'inverno precedente, che non compare nel piano editoriale della *Gesamtausgabe* (verosimilmente perché l'intensità dell'hitlerismo di Heidegger è così manifesta che non può essere mascherata con titoli di paragrafi in stile filosofico), il seminario *Hegel, sullo Stato* prende posto nel volume 86, dove sono riuniti i seminari dedicati a Hegel e a Schelling. Se tuttavia è necessario

informare nella maniera più completa il pubblico sulla realtà di ciò che vi viene insegnato, nonché approfondire seriamente ciò che rappresenta e cosa significa la presenza di Erik Wolf al fianco di Heidegger, è in particolare perché l'esistenza di questo testo, così come la partecipazione di Erik Wolf, sono stati utilizzati da alcuni apologeti per far credere che Heidegger avrebbe preso le distanze dallo Stato nazionalsocialista a partire dal 1934. Ebbene, quando si prende conoscenza del contenuto del seminario appare evidente il contrario, di modo che si è indotti a concludere che questi apologeti non avevano letto né il seminario né gli scritti nazisti di Erik Wolf, oppure mistificavano intenzionalmente ciò che sapevano. Si tratta dunque di ristabilire la verità storica, cosa che può essere realizzata solo rifacendosi a un minimo di citazioni e di estratti.

Nella *reportatio* di Wilhelm Hallwachs, costituita da 82 fogli scritti su entrambe le facciate, sembra di poter distinguere otto sessioni, che si sarebbero svolte dall'inizio di novembre 1934 al 23 gennaio 1935 (solo le ultime cinque sono datate con precisione). Ovviamente non è possibile riassumere qui l'intero seminario, ma se ne può proporre un primo approccio che consentirà di mettere in evidenza molti punti importanti: l'introduzione, che annuncia lo scopo politico perseguito; il fiasco delle prime tre sessioni, dove Heidegger si impantana in considerazioni generali e suscita la protesta dei suoi studenti; l'identificazione intollerabile di Hegel con il nazismo giunto al potere nel 1933; il modo molto particolare con cui Heidegger usa concetti hegeliani, in particolare nella quarta sessione; le sue osservazioni, e quelle di Erik Wolf, sulla «filosofia del diritto» e la «costituzione» nella quinta e nella sesta sessione; infine lo sviluppo dell'ottava e ultima sessione, nella quale Heidegger evoca lo Stato totale e *völkisch*, rapporta lo Stato alla *polis*, quindi opera una distinzione tra la propria concezione della politica e quella di Carl Schmitt.

8.3 L'introduzione del seminario: come far durare lo Stato nazista più di cinquanta o cento anni?

Il seminario si presenta come un lavoro accademico, destinato a studenti principianti di filosofia. Di fatto, come succede spesso nei corsi di Heidegger, esso prende facilmente la forma di un commento, o persino di una semplice parafrasi, dei paragrafi dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel che trattano dello Stato. Inoltre il richiamo ai grandi concetti hegeliani di «spirito» e «libertà» genera l'impressione che il seminario si sviluppi nella sfera della filosofia, ma non è che apparenza, poiché in realtà la posta in gioco non è filosofica bensì politica. La maniera in cui dalla primavera del 1933 Heidegger evocava nel suo corso la dottrina dello Stato di Hegel, mostrava già con quale spirito la concepisse. Scriveva infatti:

Quando Hegel lasciò Heidelberg, dichiarò in una lettera di commiato che non andava a Berlino con intenti filosofici, bensì politici: la filosofia dello Stato era compiuta. Egli sperava nell'efficacia politica; non aveva alcuna attrattiva per la mera docenza. La sua filosofia esercitò una singolarissima influenza sul senso dello Stato¹².

Basandosi sulla lettera che Hegel scrisse al Senato dell'Università di Heidelberg che lasciava per quella di Berlino, Heidegger interpreta l'accettazione della nuova cattedra come l'espressione di una volontà – non filosofica ma politica – di ispirare la reale costituzione dello Stato. Lungi dall'essere solo un lavoro di riflessione teorica sui fondamenti del diritto politico, la dottrina dello Stato di Hegel non acquista tutto il suo senso se non nella misura in cui si traduce nella realtà politica più concreta.

Discutere in profondità e nel merito la questione tanto dibattuta delle relazioni tra la filosofia hegeliana dello Stato e il suo contesto storico non è oggetto del nostro lavoro. Ciò che dobbiamo prendere in considerazione è il modo in cui

Heidegger stesso la concepisce, perché questo ci fornisce informazioni sulla maniera in cui egli immagina il lavoro realizzato nel suo seminario. Possiamo anche andare più in là: sembra infatti che Heidegger si identifichi con la posizione di Hegel. Subito dopo il paragrafo citato del corso del 1933, egli scrive che «Hegel manifesta la natura specifica e il carattere razziale (*Stammesart*) dello Svevo». In stile prettamente *völkisch*, Heidegger attribuisce la massima importanza a queste radici sveve dell'autore dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, radici che sono anche le proprie, come gli piaceva ricordare a proposito del consigliere Schwoerer («uno Svevo come me») con il quale nel 1929 si riferiva a ciò che non esitava a chiamare la «crescente giudaizzazione» della «vita spirituale tedesca». Ritroviamo lo stesso approccio «svevo» e *völkisch* a Hegel in uno dei suoi esegeti, Theodor Haering, professore all'Università di Tubinga, che scivolerà verso il nazismo nel 1933. Nella sua conferenza *Der werdende Hegel* al congresso Hegel di Berlino per il centenario della morte, nel 1931, Theodor Haering sottolinea le radici sveve di Hegel (nato come lui a Stoccarda), e a partire da lui intende concepire l'«unità concreta e autentica del popolo, dei Tedeschi»¹³.

Tornando a Heidegger, è verosimile che egli veda, nel percorso di Hegel da Heidelberg a Berlino, l'equivalente della carriera che avrebbe potuto essere la sua quando in due occasioni fu chiamato all'Università di Berlino, decidendo alla fine di rimanere a Friburgo. In ogni caso, la dottrina hegeliana dello Stato rappresenta certamente per Heidegger, nel 1934-35, il caso esemplare di un pensiero destinato a ispirare i «creatori dello Stato», secondo la triade esposta nel corso su Hölderlin dello stesso periodo.

Possiamo ancora spingerci oltre: la volontà hegeliana di influenzare la costituzione dello Stato del suo tempo gli permette di riprendere a suo vantaggio tale intenzione politica, presentandosi come colui che 'pensa' sul lungo termine «lo

Stato attuale» – cioè lo Stato nazionalsocialista istituito nel 1933 e rafforzato da una successione di decreti – in modo che esso esista ancora nel secolo a venire. È ciò che infatti enuncia subito nel suo seminario:

Scopo dell'esercizio è la *riflessione filosofica sullo Stato*, che deve essere condotta seguendo la guida di Hegel. Oggi si potrebbe considerare inattuale la riflessione filosofica sullo Stato, in quanto si dice che lo Stato di oggi non è nato dai libri, ma dalla lotta. Una tale affermazione si basa sull'idea che nei libri si trovi solo lo spirituale. Con ciò si dimentica che lo Stato deve continuare a esistere al di là di 50 o 100 anni. Ma allora deve esserci qualcosa *per mezzo del quale* esiste. Esso può durare solo per mezzo dello spirito. Ebbene, lo spirito è portato dagli uomini. Ma gli uomini devono essere educati¹⁴.

Vediamo che l'obiettivo dichiarato di questo seminario è lo stesso di quello del 1933-34: la perpetuazione dello Stato istituito dal III Reich. Per raggiungere questo scopo Martin Heidegger si serve della «filosofia del diritto» come di un semplice mezzo, e la utilizza per fini che le sono assolutamente estranei, visto che ciò che è in gioco è la longevità dello Stato totale e *völkisch* del nazismo. Alla fin fine è l'intera filosofia a essere strumentalizzata, non solo perché Heidegger sostiene che tutta la filosofia occidentale si compie in Hegel, ma anche perché lo scopo esplicitamente perseguito non è quello di elaborare una concezione teorica dello Stato, bensì di contribuire alla perennità dello Stato nazista. Come abbiamo affermato, il fine non è filosofico ma politico. Si tratta di provvedere all'educazione 'spirituale' degli uomini destinati a far durare questo Stato, e si è visto in che modo, nei suoi corsi, Heidegger concepisca lo 'spirito': né come ragione né come intelletto, bensì come «vento», «tempesta», «impegno», «risolutezza»¹⁵, come ciò che scuote e trasporta un popolo e non come ciò che viene a rischiarare il pensiero umano.

Si può quindi dire che Heidegger continui qui

l'«educazione politica» iniziata nei corsi e discorsi degli anni 1933-34 e nel seminario dell'anno precedente. E non c'è motivo di stupirsi che egli ritorni, al termine di questo seminario, alla definizione di politica e alla discussione su Schmitt intrapresa un anno prima. Che egli pensi più che mai alla sopravvivenza dello Stato istituito nel 1933 mostra bene che non ha in alcun modo rinunciato al suo impegno nel nazismo. C'è tuttavia un cambiamento di prospettiva, che è essenziale distinguere con precisione in quanto sarà vincolante per tutto il futuro.

Nella primavera del 1933 Heidegger aveva la presunzione di credere di poter consigliare direttamente Hitler. Lo abbiamo visto dal telegramma che gli manda il 5 maggio 1933 nel quale non fa niente di meno che suggerirgli la condotta da seguire. Abbiamo inoltre sollevato la questione di scoprire se Heidegger – i cui stretti contatti con personalità politiche di alto grado di Berlino e di Monaco sono accertati – abbia partecipato all'elaborazione di alcuni dei memorandum e forse persino degli innumerevoli discorsi del *Führer*. Nel novembre 1933, al momento del plebiscito, Heidegger ha posto tutte le sue forze al servizio del consolidamento immediato del potere del *Führer*, e abbiamo visto peraltro che ha pensato di accettare la cattedra di Monaco allo scopo di essere più vicino a Hitler.

Ancora nell'agosto 1934, e quindi alcune settimane dopo gli assassinii della Notte dei lunghi coltelli, Heidegger firma, specificamente insieme a Carl Schmitt ed Eugen Fischer, una dichiarazione pubblica di fedeltà a Hitler nel momento in cui quest'ultimo, alla morte di Hindenburg, assume la funzione di capo di Stato. La dichiarazione a favore di Hitler, che dopo quella del novembre 1933 costituisce una seconda professione di fede di Martin Heidegger nei riguardi del *Führer*, è pienamente nello stile dei discorsi che ha pronunciato quando era ancora rettore. Leggiamo infatti:

L'efficacia all'interno come all'esterno esige di nuovo che l'unità e la risolutezza del popolo tedesco e la sua volontà di

libertà e di onore si esprimano attraverso la professione di fede verso Adolf Hitler¹⁶.

Nell'autunno 1934 sembra tuttavia che egli abbia compreso che non era facile influire direttamente su Hitler, e che ci si trovava in una situazione completamente diversa dall'Italia, dove un teorico come Gentile poteva collaborare direttamente con il Duce. Ma invece di gettare la spugna Heidegger continua a considerarsi come il vero *Führer* 'spirituale' del movimento, e dunque si presenta al suo seminario come colui che meglio di qualsiasi altro può prolungare nello spirito la durata dello Stato nazionalsocialista. Tale ambizione è confermata nel prosieguo. In un passaggio capitale egli afferma:

Fra 60 anni il nostro Stato non sarà certamente più guidato dal *Führer*, quindi ciò che *allora* diventerà dipenderà da *noi*¹⁷.

Frase stupefacente per ciò che rivela delle nascoste intenzioni di Heidegger. Questo «noi» mira infatti in parte a mobilitare i suoi studenti, ma esprime ancor di più il modo in cui egli concepisce il proprio ruolo politico-'spirituale': guidare il movimento nazionalsocialista nel lungo periodo, assicurarne la perpetuazione anche al di là degli stessi limiti temporali dell'esistenza di Hitler.

Bisogna prendere sul serio questa dichiarazione. Altri indizi ci confermano che è così che Heidegger percepisce se stesso. Inoltre, ed è la cosa più importante, tale è il ruolo che la sua opera ha svolto dopo il 1945, in particolar modo quando, nel 1953, egli scelse di pubblicare la sua *Introduzione alla metafisica* del 1935 mantenendovi l'elogio della «verità interna» e della «grandezza» del movimento nazionalsocialista. Dunque quest'opera continuerà a svolgere tale ruolo nel futuro se noi non le opponiamo resistenza, se non riusciamo a liberarcene e a fermare definitivamente la diffusione di questo «movimento» nella filosofia.

Nel leggere il seminario su Hegel e sullo Stato, Heidegger si rivela oggi a noi come colui che ha voluto assicurare la perennità

dell'hitlerismo e della sua dominazione dittatoriale e distruttrice sulle menti, al di là della persona storica del *Führer*. Egli si è risolto a ricoprire questo ruolo di vero *Führer* spirituale molto presto, con un'intuizione che gli ha permesso di sopravvivere dopo la sconfitta del 1945, di perpetuare la sua azione e di estendere la sua influenza sulle menti dopo che il suo esatto contemporaneo, Hitler, aveva fallito sul piano militare. E ciò quando la sua opera, che aveva sposato la causa stessa del III Reich fino al 1945 (come dimostreremo precisamente nel prossimo capitolo), era a quella data *terminata*, avendo la sconfitta del Reich nazista segnato la fine di un'opera la cui principale ragion d'essere consisteva nel legittimarne il dominio, nonché, come vedremo, il suo principio di selezione razziale.

In questa impresa, la cosa più difficile da comprendere profondamente – la stessa che di fatto ha assicurato l'attuale successo planetario dei suoi scritti – è il modo in cui Heidegger sia riuscito a servirsi della filosofia, o piuttosto della sua apparenza verbale, per rendere accettabile e diffondere un'opera che pure si radica nei fondamenti del nazismo. A tal riguardo, il seminario intitolato *Hegel, sullo Stato* è uno dei migliori esempi della sua strategia: servirsi di un filosofo eminente per fornire al proprio intento l'appoggio della più grande autorità filosofica possibile; trattare in realtà molto meno di quel pensiero che del concetto di Stato – le considerazioni sul quale lasciano il posto, alla fine del seminario, alla concezione propriamente heideggeriana di esso –; entrare in discussione con il suo solo rivale nel nazismo per ciò che riguarda la concezione della politica, cioè Carl Schmitt, e affermare la propria come la più fondamentale, in modo da conservare la *Führung* 'spirituale' sul movimento.

Resta da esaminare più in dettaglio come faccia. Tornando all'introduzione del seminario, Heidegger prosegue in questi termini:

Perché abbiamo scelto proprio Hegel per questo lavoro,

quando anche altri filosofi, come ad esempio Platone, Kant, Fichte, hanno riflettuto sullo Stato? In primo luogo perché la filosofia di Hegel non è una filosofia qualunque, bensì una filosofia nella quale dobbiamo vedere il compimento dell'intera filosofia occidentale, compimento in un grande inizio in vista dell'*Aufhebung* del pensiero antico e del pensiero cristiano in *un* grande sistema. Hegel aveva chiara consapevolezza di questo; egli aveva la convinzione che la filosofia fosse giunta con lui al suo termine. Anche questo è vero. Ciò che viene dopo Hegel non è più filosofia. Nemmeno Kierkegaard o Nietzsche. Questi due non erano filosofi, ma uomini senza categoria che saranno compresi solo in epoche posteriori. Fino a Hegel c'è filosofia, che, come abbiamo detto, egli porta a conclusione¹⁸.

Heidegger rilancia rispetto al pensiero hegeliano del compimento della filosofia. Arriva fino a farne un termine reale. In breve reinterpreta il compimento (*Vollendung*) come una fine (*Ende*), il che rappresenta la lettura più riduttiva che si possa fare dell'opera di Hegel. Notiamo inoltre che l'ex discepolo di Husserl arriva a dare per scontato che non ci sia stata più filosofia dopo Hegel. L'apporto di pensatori della levatura di Husserl, Bergson o Cassirer è in tal modo spazzato via. Heidegger precisa qui ciò che già lasciava intendere nel suo corso della primavera 1933: è con Hegel che avrebbe avuto luogo «il compimento della metafisica occidentale», rispetto al quale Kierkegaard e Nietzsche rappresenterebbero una sorta di «uscita» (*Ausgang*)¹⁹.

L'arbitrarietà di queste affermazioni si vede dal fatto che poco tempo dopo è a Nietzsche e non più a Hegel che egli applicherà lo stesso schema, facendo questa volta del pensiero di Nietzsche il compimento della «metafisica» occidentale. Vedremo a tempo debito l'esatto significato di questo spostamento da Hegel a Nietzsche, ma possiamo notare sin da ora che nella modalità di questa presentazione c'è una gran parte di pathos. Si tratta di trasmettere agli studenti la

sensazione che il loro maestro abbracci tutta la storia del pensiero prendendo come interlocutore, da un supposto punto di vista più approfondito, proprio colui che, prima di lui, avrebbe portato a termine l'insieme della filosofia occidentale, anche se ciò implicherebbe, per coerenza, che lo stesso Heidegger non potrebbe pretendere di fare opera di filosofo visto che egli viene dopo la fine della filosofia. E il modo in cui egli si proietta nel futuro non costituisce nemmeno l'invenzione di una nuova modalità di pensiero che sorpasserebbe la filosofia, in quanto in realtà il suo obiettivo resta politico: garantire la perennità del *Führerstaat* istituito nell'anno 1933.

Per completare questo quadro dell'introduzione del seminario, ecco la parte essenziale del terzo paragrafo:

È perché riflettere sul filosofare di Hegel sullo Stato equivale a riflettere sull'inizio fondamentale e sulla direzione fondamentale del pensiero occidentale sullo Stato. La seconda ragione è che la dottrina dello Stato di Hegel, rivolta al futuro (verso l'epoca che gli è *succeduta*), è stata decisiva sia in maniera diretta che indiretta, cioè in senso tanto positivo quanto negativo. Karl Marx la riprende per esempio in un senso negativo. In più, non si impara a comprendere il liberalismo del XIX secolo se non quando si è compreso il pensiero hegeliano dello Stato. È dunque così che dobbiamo intendere questo esercizio. Deve essere un esercizio per principianti. Ciò significa che niente sarà presupposto in senso negativo, poiché la padronanza degli strumenti di lavoro filosofico non è immediatamente richiesta. Questo non significa che non ci approprieremo di alcuni di questi nel corso dell'esercizio.

Non presupporremo neanche un sapere *certo* dell'oggetto. Un tale sapere potete lasciarlo tranquillamente a casa. Ciò che invece è richiesto è una *volontà* reale di sapere autentico. È qui che risiede il voler-conoscere l'essenza di ciò che trattiamo, la richiesta di *chiarezza concettuale*, la pretesa della *fondazione originaria* di questo sapere. Ecco i tre presupposti

fondamentali²⁰.

Heidegger esprime le due ragioni del suo interesse per Hegel.

Da una parte, una volta posto che in Hegel si troverebbe riunita tutta la tradizione occidentale, invocare il suo nome consente di dare l'illusione che si stia risalendo fino agli inizi del pensiero occidentale sullo Stato. Poco importa quindi che si possegga solo un insieme di nozioni superficiali di filosofia politica²¹.

Dall'altra, è Hegel che permetterebbe di comprendere ciò che ha avuto luogo dopo di lui, a partire dal «negativo», cioè l'opera di Marx e il «liberalismo» del XIX secolo. Infatti in questo seminario Marx e il «liberalismo» saranno molto in questione.

Le precisazioni che seguono sono molto importanti per capire l'effetto voluto da Heidegger. Quando egli dice che «la padronanza degli strumenti di lavoro filosofico non è immediatamente richiesta», la sua affermazione va intesa in diversi sensi. Il primo è che egli si rivolge a dei «principianti» (*Anfänger*). Heidegger tiene quasi sempre due seminari: uno per studenti principianti, l'altro per studenti avanzati, accuratamente 'selezionati' dal professore. *Hegel, sullo Stato* fa parte dei seminari per principianti, che spesso – non essendo la filosofia insegnata sistematicamente nei licei tedeschi – non avevano alcuna base né cultura filosofica. Di fatto, il livello di elaborazione concettuale e argomentativa non è in tal caso molto elevato.

Ma l'avvertenza introduttiva di Heidegger può anche essere presa in un altro senso: ciò che viene richiesto non è di tipo intellettuale. Ciò che egli pretende è l'«autentico», l'«originario», il «fondamentale». Tutto ciò che abbiamo potuto leggere di Heidegger ci ha insegnato a diffidare di questo vocabolario (di questo gergo, usando le parole di Adorno), ma persone inesperte di filosofia possono lasciarsi prendere da esso.

Qual è la funzione di questo pathos? C'è in Heidegger un gusto, che può raggiungere proporzioni fuori dal comune, per il dominio degli esseri umani e delle menti – l'abbiamo visto nei rapporti con Rudolf Stadelmann o Erik Wolf. È anche evidente che lo scopo perseguito non è filosofico, bensì politico. Martin Heidegger dice di Hegel che questi non aveva la passione dell'insegnamento per l'insegnamento, ma ciò vale prima di tutto per lui stesso. Ciò che egli cerca è «l'attività politica», non tanto nel senso di darsi da fare per ottenere incarichi ufficiali – anche se nello Stato nazionalsocialista la carica di rettore-*Führer* era uno di questi – ma piuttosto in quello che predilige, cioè agire sulle menti e dirigere le volontà. Heidegger non manifesta alcun rispetto per la volontà individuale. Tutto il suo insegnamento è orientato da questa intenzione di dominare le menti. Da qui il suo totale disprezzo per la discussione e l'inclinazione sostanzialmente dittatoriale che sarà rilevata da Karl Jaspers²², dopo che Robert Musil aveva sottolineato di vedere in Heidegger il prototipo del «dittatore intellettuale»²³.

Inoltre, questo seminario è politico non solo per l'argomento, ma anche per il modo in cui è condotto. Il rigetto di Marx, della sociologia, del liberalismo, così come i riferimenti al 1933, allo «Stato attuale» e al *Führer*, lo confermano ampiamente.

8.4 Heidegger e Richard Kroner

Per meglio cogliere il contesto nel quale Heidegger si approprierà in qualche maniera di Hegel nazificandolo, è necessario spendere qualche parola su Richard Kroner e la sua critica hegeliana dell'ontologia di Heidegger. Kroner infatti, all'inizio degli anni Trenta, aveva formulato contro Heidegger critiche di merito rilevanti, basate sulla filosofia hegeliana. Ex allievo di Heinrich Rickert, direttore della rivista di filosofia

“Logos”, autore dell’opera che aveva fatto epoca *Da Kant a Hegel*, e concorrente sfortunato di Heidegger a Marburgo nel 1923 prima di essere eletto all’Università di Kiel, Richard Kroner aveva fondato a La Haye, nel 1930, la Società internazionale Hegel (*Internationale Hegel Gesellschaft*), organizzatrice di tre congressi internazionali destinati a commemorare il centenario della morte di Hegel. I congressi ebbero luogo a La Haye (1930), Berlino (1931) e Roma (1933), e i rispettivi Atti riportano la più grande varietà di posizioni, dove si vede ad esempio l’Hegel universalista difeso da Richard Kroner accanto all’Hegel dalle radici sveve e dallo spirito già *völkisch* dipinto da Theodor Haering. E al congresso di Berlino il teorico del fascismo Giovanni Gentile parlerà in italiano dello Stato in Hegel.

Le introduzioni di Richard Kroner agli Atti di questi tre congressi meriterebbero di essere ripubblicate: secondo lui, la questione principale dell’epoca si inquadra nella tensione tra la filosofia dello spirito infinito ereditata da Hegel e l’ontologia della finitezza di Heidegger, di cui approfondisce ogni volta la critica mostrando che la possibilità stessa del pensiero richiede dimensioni diverse dalla finitezza. Egli solleva infatti la questione di come l’uomo potrebbe sapere della sua finitezza se non ci fosse in lui la coscienza dell’infinito. Ne consegue che per lui è la coscienza dell’infinito, e non la finitezza, la condizione del pensiero²⁴.

La presa di potere da parte di Hitler nel 1933 pone fine a questi convegni internazionali. Quanto alla rivista “Logos”, è ben presto «messa in riga»: a partire dal 1935 il titolo iniziale “Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” diventa “Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie. Neue Folge des Logos”; i filosofi ebrei che la patrocinavano, Ernst Cassirer ed Edmund Husserl, vengono cacciati dalla rivista e sostituiti da universitari aderenti al nazismo quali Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Hans Naumann, Erich Rothacker, Max Wundt...;

lo stesso direttore Richard Kroner è sostituito da due neohegeliani nazionalsocialisti, Hermann Glockner e Karl Larenz. Nell'editoriale dal contenuto pesantemente *völkisch*, leggiamo in particolare quanto segue:

Sulla base della nuova relazione alla comunità e alle forze eterne dell'essere-popolo (*Volkstum*) che la nostra epoca ha conquistato, si svilupperà per noi anche una comprensione nuova della cultura e della storia, così come del diritto, dello Stato e dell'economia. Più forti che in passato, quelle che chiamiamo scienze dello spirito aspireranno a uscire dall'isolamento delle discipline e cercheranno un centro nella penetrazione filosofica di tutte le forme della vita di comunità. Questo nuovo atteggiamento (*Haltung*) delle scienze dello spirito determina il nuovo orientamento della rivista. La nostra volontà si esprime nel nuovo titolo. Una "Rivista internazionale per la filosofia della cultura" è diventata una "Rivista per la cultura filosofica tedesca". Ma noi non vogliamo con ciò chiuderci allo scambio spirituale con altri popoli. Con la stessa risolutezza con cui respingiamo il pallido fantasma di una filosofia della cultura internazionale, salutiamo ogni contatto filosofico con lo spirito di altre nazioni sull'unico suolo fecondo e vivificante della particolarità *völkisch*²⁵.

Questa è l'atmosfera che pesava allora sulla filosofia in Germania, ed ecco cosa diventa la rivista diretta da Kroner prima del 1933. In più, il manifesto *völkisch* della rivista "Logos" «messa in riga», costituisce un'illustrazione tanto esemplare quanto sinistra di ciò che il nostro libro intende indicare con l'«introduzione del nazismo nella filosofia» e in tutti i campi della cultura: vediamo come c'è, nei nazionalsocialisti, una volontà assolutamente cosciente di penetrare tutti gli ambiti della vita intellettuale e spirituale.

Personalmente Heidegger non fa parte della redazione. Egli si è sempre tenuto a distanza dai comitati di redazione delle riviste, sia prima che dopo il 1933. Ma risponde a suo modo alle

critiche di Richard Kroner. Quest'ultimo infatti aveva pubblicato nel 1928 un saggio intitolato *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*. Rispetto a ciò, il discorso di rettorato di Heidegger, che s'intitola *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* appare come una risposta a Kroner. All'«autorealizzazione dello spirito» nella cultura secondo Kroner, risponde l'«autoaffermazione» dell'«esistenza tedesca» secondo Heidegger, in cui lo «spirito» è ricondotto alle forze elementari della «terra» e del «sangue». E Heidegger invierà una copia del suo discorso *völkisch* a un Richard Kroner a cui ormai è stato vietato di pubblicare.

8.5 L'inconsistenza dell'insegnamento di Heidegger e la sua risposta alle proteste degli studenti

Tornando al seminario, esso è condotto in uno strano modo e sembra tradurre la difficoltà di Heidegger di penetrare / *lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel. Infatti, malgrado il titolo e l'argomento, egli non inizia affatto con l'esporre la dottrina dello Stato di Hegel. Le prime tre sessioni sono essenzialmente delle lunghe premesse in cui si alternano, in maniera improvvisata e piuttosto disordinata, alcune considerazioni elementari e molto scolastiche su metodo e sistema hegeliani, prospetti sommari della storia della metafisica che per la loro generalità non superano il livello dell'introduzione di un manuale, e alcune allusioni a ciò che egli chiama il «nostro» Stato attuale (cioè lo Stato hitleriano), destinate a rammentare lo scopo politico di quell'insegnamento.

Molto presto Heidegger assegna ai suoi studenti un primo lavoro: la lettura del testo di Hegel *La costituzione della Germania*²⁶. A suo parere questo scritto è più o meno incomprensibile, quindi ci sarebbero due vie per averne padronanza: 1) cercare di chiarire la filosofia hegeliana; 2)

condurre una riflessione indipendente sullo Stato²⁷. È in realtà alla seconda soluzione che egli mira, come mostrerà l'ultima sessione del seminario. Heidegger si serve quindi di Hegel per portarci alla sua propria dottrina dello Stato.

Dopo una menzione della dialettica di Platone Heidegger ritorna su Hegel e commenta il suo metodo, alludendo a testi del periodo di Jena dove si trovano considerazioni sulla natura, il lavoro e l'utensile. Egli si dilunga sulla lavorazione del metallo, sulla fabbricazione degli oggetti in ferro battuto e sul martello come esempio di utensile, riprendendo così un tema già sfruttato a lungo in *Essere e tempo*²⁸. L'utensile ha «essenzialmente il carattere della *passività* e nello stesso tempo quello dell'*attività*»²⁹: quando si impugna il martello, l'utensile è passivo, ma nel momento in cui si batte, è attivo. Si può quindi dire che il martello è nel contempo se stesso e il suo contrario: tale contraddizione è nella sua essenza. Si affermerà allora con Hegel che «l'essenza della cosa è la contraddizione»³⁰.

Tuttavia l'esempio scelto non sembra molto probante, poiché non è sotto la stessa relazione che il martello è detto passivo o attivo, sicché non si vede chiaramente dove stia la contraddizione: il martello è in effetti passivo in rapporto a colui che lo impugna, ma non lo si può dire attivo se non in rapporto a ciò che viene colpito e all'effetto prodotto. In verità la natura degli esempi scelti e il modo in cui Heidegger li espone non denotano una reale comprensione della dialettica hegeliana. In ogni caso ciò che è chiaro è la maniera, nella migliore delle ipotesi sofista, nella quale egli concepisce la contraddizione.

Dopo il martello Heidegger sceglie l'*io*: «Quando dico: 'io sono te' o 'tu sei me', dove risiede qui la dialettica?». Nel fatto che né *tutti*, né *nessuno*, sono *me*. Segue quindi l'esempio dell'asino: essendo «asino» una parola il cui suono è in me quando lo pronuncio, dire «è un asino» implica che si ammetta di sé (almeno è così per Heidegger) che anche «*io* sono dunque l'asino» (*Also bin ich der Esel*)³¹. In che modo questo sofismo

elementare illustrerebbe la contraddizione nella dialettica hegeliana resta per noi un mistero. Anche considerando che Heidegger si sta rivolgendo a dei 'principianti' rimane difficile – se pensiamo a tutti gli studi che oggi ci presentano Heidegger come un 'grande pensatore' – non sorprendersi della grossolanità degli esempi e dell'argomentazione, poiché anche nell'esposizione dei principi di base un filosofo autentico sa essere sottile: si pensi per esempio a Cartesio o Leibniz.

In realtà, l'intero inizio del seminario è particolarmente laborioso. Non vi si trova un pensiero costruito, ma una successione di osservazioni che mostrano soprattutto la grande difficoltà di Heidegger a penetrare filosoficamente il testo di Hegel. Come accade spesso nei suoi corsi, semplici parafrasi si alternano a brevi digressioni che, per il loro carattere di allusione polemica, mettono improvvisamente in rilievo il discorso ma non servono realmente a sviluppare il pensiero. Ne forniamo due esempi. Dopo aver sommariamente esposto la negatività in Hegel e la sua dottrina dell'essere che è, e non è, il nulla, Heidegger osserva di colpo:

I veri nichilisti sono coloro che non vedono che noi non potremmo concepire l'essere se non ci fosse il nulla³².

Per noi che siamo al corrente degli attacchi formulati contro di lui pochi mesi prima da Ernst Krieck nella sua rivista "Volk im Werden", in cui gli rimproverava di parlare del nulla e di dar prova con ciò di «nichilismo metafisico», questa affermazione è interessante perché vi cogliamo una possibile replica di Heidegger. Per gli studenti però, agli occhi dei quali il gioco polemico è verosimilmente opaco, l'osservazione non è affatto utile a sviluppare la riflessione.

L'altro esempio viene subito dopo: dopo un'esposizione tradizionale della differenza tra intelletto finito e ragione «infinita», in occasione della quale Heidegger non trova niente di più appropriato che riferirsi di nuovo all'esempio dell'utensile, egli cita la celebre proposizione di Hegel «Ciò che

è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale», aggiungendovi immediatamente:

Il trattato di Versailles è reale, tuttavia non è razionale³³.

Questa volta l'esempio sembra integrarsi meglio nella logica del discorso. Si tratta in effetti di mostrare che «reale» non vuol semplicemente dire «esistente», ma «la *realizzazione* dell'essenza della cosa». Nondimeno la scelta dell'esempio resta problematica. Essa infatti va ben al di là dell'argomentazione (che rimane molto sommaria), e presuppone come ovvia la tesi eminentemente polemica secondo la quale non ci sarebbe alcuna razionalità nel trattato di Versailles, che non esprimerebbe altro che il diktat dei vincitori.

Se abbiamo impiegato del tempo per entrare in qualche dettaglio dell'approccio di Heidegger nella prima sessione di questo seminario, è in particolare perché diversi studenti sembra si siano lamentati del suo insegnamento. All'inizio della sessione successiva Heidegger risponde loro. Non senza abilità, per non dire scaltrezza, la risposta comincia con un aneddoto piuttosto divertente, ma prosegue in modo molto più inquietante se si coglie completamente ciò che viene detto. Abbiamo già citato una frase di questa risposta, ma dobbiamo ora considerarla nel suo insieme:

Vogliamo ora portare alcune integrazioni e chiarimenti a ciò che è stato detto nella sessione precedente, ma prima ancora c'è una questione preliminare da sbrigare: diversi ascoltatori si sono rivolti a me osservando che il tema della nostra esercitazione rimaneva loro troppo distante, non «*servendo*» secondo loro a niente le discussioni proposte. Ciò caratterizza perfettamente i miei esercizi di seminario. Per illustrarlo, vi voglio raccontare una piccola storia. Recentemente facevo visita a una famiglia di qui, la cui cameriera, annunciandomi, si lasciò scappare: «Heidegger! È quello dal quale gli studenti non imparano niente?». La cameriera era stata precedentemente per poco tempo al servizio di un professore di chimica. Quella era la

migliore definizione del mio insegnamento. Non si impara niente di pratico qui! La questione se si possa aver bisogno della filosofia non si decide all'inizio. Forse lo saprete tra 4 anni, alla fine dei vostri studi, o forse solo quando ne avrete 40, ma allora sarà troppo tardi. Per produrre un'automobile o una bicicletta non si ha certamente bisogno di filosofia, ma di meccanica, cioè della fisica così come fu fondata da Galileo. Tuttavia non avremmo né Galileo né Newton se non ci fosse stato Aristotele. Però Aristotele non filosofa prevedendo che si può aver bisogno della sua filosofia per costruire automobili. Nel presente, non è questione di automobili bensì dello Stato. Lo Stato non è un qualcosa che sta appoggiato al muro in modo che noi potremmo prenderlo e guardarlo da vicino; noi non sappiamo neanche cosa sia lo Stato; sappiamo solo che qualcosa come lo Stato è in divenire. Fra 60 anni il nostro Stato non sarà certamente più guidato dal *Führer*, quindi ciò che *allora* diventerà dipenderà da *noi*. Ecco perché dobbiamo filosofare³⁴.

Occorre un certo grado di vigilanza per percepire bene la speciosità, per non dire la mostruosità, dell'argomentazione di Heidegger. Tralasciamo il fatto che egli frettolosamente confonda l'inconsistenza della prima sessione del suo seminario con la causa stessa della filosofia (Heidegger è solito a questo genere di assimilazioni). Prendiamo in considerazione soprattutto quanto segue. Heidegger sembra perorare la causa dell'utilità della filosofia che, come è ben noto, non è palese nell'immediato ma retrospettivamente, quando si misura fino a dove può arrivare l'applicazione pratica dei suoi concetti. È infatti possibile oggi seguire il filo che collega la fisica di Aristotele alla meccanica moderna e questa alla costruzione di automobili. Il problema è che la realtà di cui ci parla Heidegger è di tutt'altra natura, la cui incompatibilità con qualsiasi forma del filosofare è radicale perché è al divenire dello Stato che egli intende asservire la filosofia, e non di uno Stato qualsiasi, bensì dello Stato totale e *völkisch* istituito nel 1933 dal *Führer* e da

questi guidato a partire dal mese di agosto 1934 a seguito della morte di Hindenburg. Al divenire di questo Stato – che Heidegger auspica duri al di là dei cento anni a venire e quindi ben al di là della persona stessa del *Führer* – bisognerebbe ora «pensare», e questo è il compito al quale egli intende subordinare la filosofia! Mettere tutta la filosofia al servizio del divenire del *Führerstaat*, ecco ciò che in effetti Heidegger propone. Inoltre, egli sembra esprimere l'insensata ambizione di essere lui stesso, per il divenire dello Stato nazista, ciò che Aristotele è stato per l'instaurazione della fisica – a meno che non collochi Hegel e la sua dottrina dello Stato in quel ruolo, e se stesso in una posizione analoga a quella di un Galileo o di un Newton.

Scopriremo ora qual è il senso che Heidegger dà alla propria opera: metterla per intero al servizio del divenire dello Stato nazionalsocialista. E vedremo che così sarà fino all'inizio degli anni Quaranta. È per questo che si può legittimamente considerare che l'opera di Heidegger sia *terminata* nel 1945: con la sconfitta del III Reich, la ragion d'essere e il motore profondo della sua opera non esistono più. Nondimeno egli tenterà di proiettarla nel futuro, propagando così di nuovo i principi del nazismo nelle menti.

8.6 L'identificazione di Hegel con lo Stato istituito nel 1933

Abbiamo appena visto come Heidegger tenti di sfuggire alla critica dei suoi uditori radicalizzando la posta in gioco nel suo discorso. Tale comportamento è così costante, e l'effetto prodotto così efficace su tanti lettori dei suoi testi, che ci sembra indispensabile insistere sulle strategie heideggeriane. È infatti lo stesso procedimento che utilizzerà di nuovo nel 1945, quando tenterà di rendere accettabile la sua opera nonostante fosse radicata nel nazismo. Egli delineerà allora un quadro così

desolato della modernità e della planetarizzazione della «tecnica» che il nazionalsocialismo perderà ogni specificità, e si vedrà così discolpato – e con esso Heidegger – da tutte le responsabilità per le devastazioni inferte all'intera umanità.

La principale strategia di Heidegger nel seminario consiste nel giocare di volta in volta su due tavoli diversi. Egli non nasconde questa dualità poiché, come abbiamo visto, nella prima sessione distingue «due vie»: quella che s'interroga sull'insieme della filosofia di Hegel e quella che conduce, indipendentemente da Hegel, allo Stato. Possiamo ora notare che, nella sua brevità, il titolo stesso del seminario esprime bene questo stato di fatto. Esso è infatti costituito da due parti separate da una virgola: da una parte *Hegel*, dall'altra *sullo Stato*, così che l'enunciato del titolo non permette di sapere chiaramente se si tratta di studiare il pensiero di Hegel sullo Stato o di trattare, partendo da Hegel, lo Stato in quanto tale. Alla fine della seconda sessione, per esempio, Heidegger tratta di volta in volta e in maniera ben distinta prima Hegel, poi lo Stato attuale, enfatizzando il vigore drammatico di ciascuna interrogazione.

Da un lato, Hegel viene presentato come colui che ricapitola tutto: Heidegger afferma che «in questo pensiero hegeliano sullo Stato, la tradizione occidentale si è *riunita*», e prosegue: «Anche al rischio che della dottrina hegeliana dello Stato non dovesse rimanere in piedi nemmeno una pietra, noi dobbiamo comunque confrontarci con lui, precisamente perché la filosofia di Hegel è sino a ora l'*unica* filosofia dello Stato»³⁵. Tutte le dottrine contemporanee dello Stato procedono quindi da Hegel, anche quella che ai suoi occhi è la peggiore, ossia il marxismo. Infatti, egli dichiara, Marx trae «la sua forza spirituale, la sua solidità e profondità concettuali dalla filosofia di Hegel»³⁶. È per questo che Heidegger poteva affermare poco prima che «la dialettica in sé è una spaventosità del pensiero. Con Hegel, si può fare tutto»³⁷.

Dall'altro lato, Heidegger ritorna bruscamente al suo interrogarsi sullo «Stato attuale», e si esprime in questi termini:

Vogliamo ora parlare dello Stato a partire dall'altro lato, a partire da *noi*, con estrema facilità. *Dove* è lo Stato oggi? «Lo Stato», questa è *a priori* un'espressione *equivoca*. È il *nostro* Stato? Quello che diviene ora? O designiamo «lo Stato in assoluto»? Uno Stato qualsiasi, nella misura in cui lo Stato ha carattere storico? Parliamo dei diversi Stati e delle diverse forme di Stato? *Lo* Stato, che vuol dire in generale? Vediamo già che la domanda sullo Stato è in sé poco chiara, confusa. Interrogiamoci sul *nostro* Stato, *dove* è dunque? [...] *Oggi* ancora nessuno sa chi è lo stato. Uno Stato *diventa*, cioè noi *crediamo* che esso diventi quello che è uno Stato di questo popolo, cosicché ciascuno sappia *realmente* a modo suo ciò che lo Stato è. [...] Ma che vuol dire qui essere (lo Stato è)? Ci mancano totalmente i concetti, tutto è confuso³⁸.

È sorprendente vedere in questo brano come Heidegger usi la stessa retorica dell'interrogazione aporetica di molti suoi testi nei quali viene trattato l'essere. Come l'essere, infatti, lo Stato viene detto in molti sensi e noi non riusciamo a coglierlo in un concetto determinato. Esso sfuggirebbe dunque radicalmente a qualsiasi pensiero. Ciò che a una prima lettura potrebbe dare un senso di profondità del pensiero, tradisce il processo quando lo troviamo applicato quasi indifferentemente sia all'essere che allo Stato. E noi ora comprendiamo meglio perché Heidegger aveva potuto, nel suo seminario hitleriano dell'inverno precedente, accostare così facilmente e quasi identificare l'una con l'altra la relazione tra essere ed ente con quella tra Stato e popolo.

In realtà alla base dell'interrogazione heideggeriana non c'è, come per esempio in Bergson, un'intuizione mentale o un pensiero ispiratore, ma al contrario un vuoto e una defezione radicale del pensiero, che agisce sull'ascoltatore o il lettore con una potenza di captazione e di fascinazione massima, in quanto nessuno può intellettualmente e mentalmente afferrarla. Siamo

qui molto lontani dalla filosofia, persino all'opposto. Il vero pericolo di questo modo di procedere è che esso agisce come potenza manipolatoria: quando Heidegger dice che con la dialettica hegeliana «si può fare tutto», descrive molto semplicemente il suo proprio stile, che non consiste nell'indurre nelle menti la chiarezza filosofica del pensiero umano cosciente di sé e compiuto, come nell'interrogazione di Aristotele o nelle meditazioni di Cartesio, bensì nel deporvi il fondo più occulto e meno verificabile: l'eros per il *Führer* nel seminario hitleriano o, come vedremo ora in questo seminario, un hegelismo nazificato.

Heidegger paragona la compiutezza e totalità del sistema hegeliano con l'impossibilità di dare un contenuto determinato allo Stato attuale, in modo che, il vuoto richiamando il pieno, egli finirà per identificare lo Stato nazionalsocialista con lo spirito hegeliano. Il punto culminante del seminario è verosimilmente il momento in cui Heidegger enuncia all'improvviso, senza alcuna giustificazione preliminare, la seguente frase:

Si è detto che Hegel era morto nel 1933; al contrario, è solo allora che ha cominciato a vivere³⁹.

Questa frase ripugnante – lo shock provato nello scoprirla, molti anni fa, ci condusse al progetto di questo libro – non è giustificabile qualunque giudizio si abbia della filosofia hegeliana e della sua dottrina dello Stato. La brutalità di questa affermazione conferma infatti, in questo inverno 1934-35, il carattere radicale dell'impegno nazista di Heidegger. Egli non vede la dottrina hegeliana come un momento compiuto nell'ambito delle passate concezioni dello Stato, bensì l'apprezza in quanto possibilità di trovarvi la forma stessa dello Stato, tale e quale a come questa si è realizzata a partire dalla presa di potere da parte di Hitler nel gennaio 1933. Quanto vi è di insostenibile in questa frase è, da un lato, il fatto che Heidegger all'inizio del 1935 riaffermi con ciò, davanti ai suoi studenti, la propria fedeltà al potere hitleriano, e dall'altro che egli associ e lucidamente

confonda filosofia e nazismo per mezzo dell'associazione tra Hegel e l'anno 1933. Affermare nello stesso seminario che Hegel ha iniziato a vivere nel 1933, e che «in questo pensiero hegeliano sullo Stato, la tradizione occidentale si è *riunita*», significa fare dell'hitlerismo il compimento stesso della tradizione occidentale.

L'affermazione di Heidegger rappresenta inoltre, nell'economia del seminario, l'istante preciso in cui vengono a coincidere quelle che egli ha chiamato le due vie: l'interrogazione su Hegel e quella sullo Stato attuale. Non solo egli in tal modo distorce la filosofia dell'autore della *Fenomenologia dello spirito*, ma procura abusivamente l'appoggio dell'autorità filosofica di Hegel alla presa di potere del nazismo. In nessun modo si potrebbe qualificare come 'grande pensatore' un autore che, per perversione o per cecità, ha creduto di poter elevare l'avvento del nazismo alla dignità di una filosofia della storia.

Certamente vi è, nella dottrina hegeliana dello Stato, più di un elemento che apre la strada a chine particolarmente pericolose, quali la concezione dello Stato come totalità o il fatto di ricondurre lo Stato allo spirito del popolo (*Volksgeist*). E d'altro canto sappiamo quale ispirazione i teorici italiani del fascismo credettero di trovare nello Stato hegeliano. Sebbene quindi non sia nelle nostre intenzioni perorare oltre misura la causa di quella dottrina, riteniamo tuttavia che ne sia un'inaccettabile deformazione l'identificazione del suo senso storico con la presa di potere del nazionalsocialismo. Tra la concezione dello Stato come totalità organica e lo Stato totale del nazismo, come tra il *Volksgeist* e il *Volkstum* hitleriano, c'è una notevole distanza. Il passaggio dall'uno all'altro non può realizzarsi che al prezzo di un'appropriazione totalitaria e *völkisch* della filosofia del diritto hegeliana, che mette molto da parte quella tensione dialettica tra il particolare e l'universale che costituisce tutta la dinamica del pensiero hegeliano dello

Stato.

Si vede quindi che Heidegger, con la sua affermazione, non esita a nazificare integralmente Hegel. Non dovremo dimenticarlo quando affronteremo la questione del suo rapporto con Nietzsche, con il quale, contrariamente a ciò che egli tenterà di far credere dopo la guerra, procederà in modo analogo.

8.7 Heidegger ed Erik Wolf: dall'indistinzione dei concetti all'ontologizzazione del diritto e della costituzione

Dopo le argomentazioni molto generali della terza sessione sul sistema hegeliano e la storia della metafisica moderna, è nella quarta sessione che si comincia a capire dove Heidegger vuole arrivare. Si tratta di affermare che la questione del diritto e quella dello Stato non possono essere definite dai giuristi. La definizione di Stato non deriva dal diritto ma dallo «spirito», dalla «volontà sostanziale» e dalla «libertà», e il diritto non è inteso «nel senso del diritto dei giuristi, ma ha un senso metafisico»⁴⁰. Una tale dichiarazione sembrerebbe l'incoraggiante preludio a una vera «filosofia del diritto», ma in realtà non è questa che egli ha in mente. Il pensiero filosofico tende infatti alla distinzione concettuale, mentre Heidegger, al contrario, procederà a un'identificazione di tutti i concetti hegeliani che gravitano intorno alla sua dottrina dello Stato, per mostrare che ciascuno di essi non dice nient'altro che l'essere. Egli tende così verso uno stato di indifferenziazione intellettuale e di affermazione tautologica, in cui viene neutralizzata qualsiasi distinzione chiara del pensiero.

Vediamo innanzitutto cosa dice del «sapere» (*Wissen*): «il sapere *appartiene* al volere»⁴¹; «il nudo sapere privo di volere è nuda *conoscenza* (*Kenntnis*) e non è un sapere nel senso dell'essere e dell'essere che sta nella cosa»⁴². Il «sapere», nel

senso che l'autore dà a questo termine, non rimanda né alla conoscenza né al discernimento del pensiero, ma all'essere. Non è dunque un concetto filosofico ma una parola discriminatoria: «sa» solo colui che è tale per il suo «essere». Egli prosegue infatti così:

Diciamo per esempio [...] «io mi so deciso», così, il sapere non è preso nel senso della conoscenza, ma nel senso di «io mi so *risolto* a questo, io *sono* questo»⁴³.

Si ritrova qui la posizione costante di Heidegger da *Essere e tempo* ai corsi degli anni 1933-34: la «decisione», la «risolutezza», e ora il «sapere», non esprimono il libero arbitrio e la facoltà di discernere di un essere umano bensì manifestano il suo «essere». Non può «decidere», «risolversi» o «sapere» se non colui che è tale per il suo «essere».

Egli procede allo stesso modo per ogni concetto: il «sapere è volontà», e «la volontà è libertà». Si spinge sino ad affermare che la libertà appartiene al volere come la configurazione spaziale e la superficie appartengono al quadro. In poche parole la «libertà» non ha più niente a che vedere con il libero arbitrio dell'essere umano individuale. Heidegger non esita a esporlo per filo e per segno, assicurando che:

non possiamo cogliere ciò che Hegel intende con libertà quando lo consideriamo come determinazione dell'essenza di un io *singolo* [...] la libertà è reale solo laddove vi è una comunità [*Gemeinschaft*] di io, di soggetti⁴⁴.

Scompare qui ciò che in Hegel conserva un significato dialettico nutrito dalla tensione tra individuale e universale, in quanto viene a mancare qualsiasi riferimento all'universale e non resta che l'identificazione tautologica tra «sapere», «volere» ed «esser-libero» (*Freisein*). Heidegger riprende allora da Hegel la nozione di «riconoscimento», per ricondurla però interamente al popolo e allo Stato:

La compiuta realtà del riconoscimento è lo *Stato*. Nello Stato il popolo perviene a se stesso, a condizione che lo Stato sia

lo Stato del popolo⁴⁵.

Questa circolarità tautologica non lascia spazio alcuno all'espressione dell'individualità umana. Ritroviamo, *alla fine*, la stessa relazione reciproca tra popolo e Stato del seminario dell'inverno precedente, in cui Heidegger affermava che il popolo sta allo Stato come l'ente al suo essere. Ci resta da vedere quale 'filosofia del diritto' sia possibile elaborare sulla base di tali premesse.

La sessione successiva, che ha luogo il 5 dicembre 1934, ha uno statuto particolare poiché è quella in cui Erik Wolf vi tiene un lungo intervento. Egli risponde alla duplice richiesta espressa da Heidegger: cosa significa il diritto nella *scienza del diritto* e «come la realtà del diritto e dello Stato si rivela a *noi* in maniera *metafisica*»⁴⁶.

L'intervento di Erik Wolf è molto poco approfondito. Le lunghe considerazioni sul diritto e la legge tendono a mostrare che il diritto non è solo «decisione normativa», e che bisogna risalire fino al *gerechtes Recht*. Questa pleonastica espressione tedesca è difficile da tradurre, così come quella affine utilizzata l'anno precedente durante una conferenza: *richtiges Recht*. Più che di «vero diritto» si potrebbe eventualmente parlare di «giusto diritto» o «diritto legittimo» ma, nella prospettiva dei nostri autori, ciò non rimanda affatto a una nozione di giustizia che verrebbe a rischiarare la formazione del diritto: è piuttosto una maniera per ricondurre il diritto al popolo, oppure, come direbbero Wolf o Heidegger nella prospettiva *völkisch* che gli è propria, a «noi», al «nostro io», a ciò che Heidegger, nei suoi scritti su Jünger, chiamerà «l'essenza tedesca».

Ed è proprio su tale affermazione 'ontologica' del diritto che Erik Wolf conclude, interrogativamente:

Quando noi vogliamo interrogare *noi stessi*, attraverso la domanda *su noi stessi*, siamo noi di fronte al diritto come a una *parte* di noi stessi?⁴⁷

La ripresa di Heidegger è senza equivoci. Dopo aver posto

la questione se la legge non sia che mera norma, egli rapporta il diritto al «sapere» di un «esser-diritto» (*Rechtsein*) e la legge non a una proposizione, bensì al «determinato modo di un essere» (*bestimmte Weise eines Seins*). Tale determinazione non è più giuridica di quanto non sia, nel senso filosofico del termine, 'metafisica'. Essa è profondamente discriminatoria, come dimostrato nel precedente capitolo dallo studio dei testi di Wolf dello stesso periodo, dove questi si basa sull'«esistenziale» heideggeriano dell'«essere-nel-mondo-del-diritto» per concludere che coloro il cui essere è estraneo alla razza tedesca non hanno diritti.

Nel seminario Erik Wolf appare come il discepolo che fornisce al maestro la propria garanzia di giurista e gli prepara il terreno. Heidegger può ora condensare il discorso tratteggiato da Wolf dichiarando, non senza eccesso di neologismi e pesantezza, che:

la legge è legata al sapersi-se-stessi. Tuttavia il sapersi-se-stessi non è una nuda conoscenza e un esser-istruiti delle situazioni. Il sapersi-se-stessi è il fondamento dell'essere. Una forma ben precisa: la potenza dell'essere è quella nella quale si realizza l'essere *statale*⁴⁸.

Questo fondamentalismo tautologico – in cui «sapere» e «potenza» da una parte ed «essere» e «Stato» dall'altra sono un tutt'uno – segna la fine di ogni vera filosofia del diritto.

All'inizio della sesta sessione, quando Erik Wolf inizia a rammentare il modo in cui aveva distinto tre concezioni del diritto, Heidegger replica seccamente che simili differenze o decisioni sul diritto si riferiscono al tempo in cui «noi non avevamo Stato. Là dove uno Stato è veramente presente, tali decisioni sono impossibili»⁴⁹. Il che significa che ormai si impone, nello Stato istituito nel 1933, quella che chiama «la realtà storica del popolo e dello Stato»⁵⁰. È così che egli potrà, nella settima sessione, servirsi di Hegel per identificare «l'unità sostanziale dello Stato» con «la potenza assoluta in terra»⁵¹ e

con «lo spirito del popolo»⁵².

Manipolando abilmente i termini hegeliani di «potenza» e «spirito» Heidegger può dare a un ascoltatore o a un lettore ingenuo l'impressione che stia 'filosofando'. In realtà egli confonde spirito e potenza e rapporta il primo non all'essere umano ma allo «spirito del popolo» – espressione il cui significato diventato razziale appare esplicitamente nell'uso che ne facevano nazisti come Rothacker, Stadelmann, Larenz e molti altri – e all'autoaffermazione del popolo nello Stato come potenza assoluta. Sparisce qualsiasi distinzione tra i concetti: la libertà, la volontà, il sapere, lo spirito designano allo stesso modo questo dominio incontrastato dello Stato *völkisch*, organico e totale. È possibile, in ragione delle tesi esposte nella sua dottrina dello Stato, imputare all'autore dei *Lineamenti di filosofia del diritto* una responsabilità storica importante in questo processo. Tuttavia è Heidegger stesso che, sopprimendo la questione propriamente hegeliana della conciliazione dell'individuale con l'universale per mantenere solo l'identificazione dello Stato con la potenza assoluta e con lo spirito del popolo, afferma, come abbiamo visto, che il pensiero di Hegel ha iniziato a vivere nello Stato istituito nel 1933!

Il riferimento alla «filosofia del diritto» gli permette di riprendere l'iniziativa nei confronti dei giuristi (Carl Schmitt in particolare), utilizzando la garanzia di Erik Wolf allo scopo. Il suo intento non ci riserva alcuna sorpresa, e i suoi avversari sono gli stessi del nazismo: Hegel gli rende possibile respingere di volta in volta Rousseau, Marx, il liberalismo e la sociologia. Sostenendo che tale teoria del diritto è l'*unica* filosofia dello Stato, Heidegger taglia corto su qualsiasi confronto e prepara la sua propria concezione della politica mettendola in relazione alla fondazione della *polis*, in cui un popolo, una razza, un gruppo etnico prendono la loro specifica forma e misura.

Possiamo quindi concludere che non c'è niente di filosofico nell'intento di Heidegger: invece di distinguere i concetti come

cerca di fare qualsiasi filosofo, egli li riduce tutti a una pura affermazione dell'essere e del sé in cui *sapere = volere = libertà = diritto = Stato = potenza assoluta = spirito del popolo = autoaffermazione del popolo e della razza*⁵³. Quanto al termine «metafisica», che Heidegger evita di definire pur tratteggiando una breve cronistoria dei suoi primi usi, d'ora in poi non significa altro che l'identificazione dello spirito con la potenza, e dell'essere con lo Stato.

È dunque indispensabile una grande attenzione per comprendere quello che succede nei corsi e nei seminari di Heidegger, perché il fatto che si usino termini della tradizione e del linguaggio filosofici non significa necessariamente che si stia facendo filosofia. Se non si mira a raggiungere più distinzione nei concetti, maggiore chiarezza e discernimento nel pensiero, se si tende al contrario a un'oscura confusione tra tutti i concetti, non vi è in realtà alcun vero lavoro del pensiero, né filosofia. In particolare, nonostante ciò che afferma Erik Wolf, non vi è nessuna filosofia del diritto in Heidegger, e ciò si nota in particolare nella sua tautologica definizione di «costituzione» come maniera in cui lo Stato stesso si *costituisce* da sé⁵⁴.

Si misura qui la distanza tra Heidegger e Hegel. Anche se le tesi formulate da quest'ultimo sulle relazioni tra potere legislativo, esecutivo e sovrano sono molto discutibili in quanto conducono, nel paragrafo 273 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, alla valorizzazione esclusiva della monarchia costituzionale, vi è tuttavia in lui un'argomentazione costruita sulla separazione dei poteri, che è quindi possibile discutere e rimettere in questione. mHeidegger, da parte sua, riduce la «costituzione» al «sapere di se stesso» dell'«essere autentico». Tale ontologizzazione della parola «costituzione» sopprime ogni possibilità di riflessione giuridica sulla reale formazione del diritto costituzionale e di argomentata riflessione politica sulla relazione reciproca tra i diversi poteri. Inoltre essa è basata su un concetto discriminatorio poiché, 'propriamente' parlando,

non può esserci costituzione se non per l'essere affermato come «autentico».

8.8 Lo Stato totale e *völkisch* del 1933 in rapporto a Hegel, secondo Carl Schmitt e Heidegger

Abbiamo visto quanto sia delicata la questione delle relazioni tra la dottrina dello Stato di Hegel e la relativa concezione di Heidegger, tanto quanto lo è più generalmente la questione della possibile influenza di quella dottrina hegeliana sul fascismo e sul nazionalsocialismo. Quando ad esempio leggiamo i testi contemporaneamente neohegeliani e *völkisch* di un Karl Larenz, che negli anni Trenta insegna 'filosofia del diritto' all'Università di Kiel, ma anche quando torniamo su alcuni momenti dello stesso testo di Hegel (come nel caso del paragrafo 358 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove troviamo le considerazioni sul popolo di Israele e sul principio nordico dei popoli germanici), è difficile non porsi molte domande, anche se la risoluzione di queste esigerebbe una ricerca specifica che non rientra nell'argomento del nostro libro. Premesso ciò, possiamo proporre le poche conclusioni che seguono.

Da una parte sembra che, sebbene Heidegger si basi su molte proposizioni dei *Lineamenti* e in particolare sulla concezione dello Stato come «organismo», le differenze tra il suo fondamentalismo ontologico e il pensiero dialettico restino importanti. Come abbiamo visto, egli trascura la questione prettamente hegeliana della conciliazione dell'individuale con l'universale, per conservare solo l'identificazione dello Stato con la potenza assoluta e con lo spirito del popolo.

Dall'altra, è storicamente innegabile che i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel fu, con i *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte e la prima dissertazione della *Genealogia della*

morale di Nietzsche, uno dei testi della filosofia tedesca del XIX secolo più frequentemente citati dai nazionalsocialisti. Che la loro utilizzazione sia stata discutibile e persino abusiva ne siamo convinti, soprattutto nel caso di Hegel che, com'è noto, ha avuto con Marx una posterità del tutto contraria. Ma ciò non elimina tutti i problemi che questi differenti testi pongono.

Vero è che la formula dello *Stato totale* non deriva direttamente da Hegel. Quando Ernst Forsthoff la sceglie nel 1933 come titolo di uno dei suoi libri, è da Carl Schmitt che la prende. E la genesi dell'espressione deve molto anche alla «mobilitazione totale» di Ernst Jünger. Tuttavia, come preciserà Forsthoff dopo la guerra, quella formula fu «il risultato di un'analisi applicata alla situazione di allora, con strumenti del pensiero che risalgono essenzialmente a Hegel»⁵⁵. Si trova infatti in quest'ultimo una concezione della totalità dello Stato che ha influenzato la dottrina del fascismo italiano e che è anche all'origine della formulazione nazista.

Nondimeno tale influenza hegeliana ha i suoi limiti. Lo «Stato totale» descritto da Forsthoff si identifica storicamente con il *Führerstaat* hitleriano, e non con lo Stato prussiano che l'autore dei *Lineamenti di filosofia del diritto* aveva in mente nel 1820. Per questo l'identificazione heideggeriana di Hegel con l'anno 1933 resta storicamente e filosoficamente inaccettabile.

Tornando al seminario, alla fine della sesta sessione Heidegger sviluppa a lungo la concezione dello Stato come organismo, che riprende da Hegel, e come forma (*Gestalt*), che ricorda Jünger. Egli parla così di «autoformazione interna dello Stato come *organismo*»⁵⁶. Un organismo che non è concepito in modo biologico ma come un'unità (*Einheit*), un sé (*Selbst*), e come il tutto (*das Ganze*)⁵⁷. Heidegger pone allora questa domanda:

Com'è pensata la costituzione dello Stato? (in maniera biologica? in maniera razzista, *völkisch* – o come spirito della costituzione?)⁵⁸.

Come vediamo, l'equivalenza tra le parole tedesche *rassisch* e *völkisch* è pronunciata da Heidegger come ovvia. Questo fatto smentisce quindi ancora una volta i tentativi dei suoi apologeti di far credere che egli avrebbe inventato un uso della parola *völkisch* distinto dal suo significato razzista. D'altro canto la domanda di Heidegger come riportata da Hallwachs può sembrare ambigua, poiché non si vede immediatamente dove si trovi l'alternativa. Esiste da un lato la concezione unicamente biologica dello Stato e dall'altro quella completamente razzista, *völkisch* e spirituale? Oppure la concezione razzista e *völkisch* è ricondotta alla biologia e distinta dallo spirituale? Il seguito del seminario, in cui Heidegger parla dello «Stato totale» e dello «Stato *völkisch*» senza rifiutare queste espressioni, ci indica che la prima lettura è quella corretta.

Inoltre, il «biologico» e le considerazioni sulla «razza» non si confondono in Heidegger: la sua critica del «biologismo» non ha bisogno di attendere i corsi su Nietzsche ma è presente molto prima, a partire dal paragrafo 10 di *Essere e tempo*, e nettamente espressa nei corsi *völkisch* e razzisti degli anni 1933-34⁵⁹, sicché è indiscutibile che ci sia in Heidegger un razzismo assunto come tale. Ne abbiamo avuto conferma nella concezione del popolo che fa propria alla fine della sesta sessione del seminario hitleriano, concezione che non è di natura solo biologica bensì coniuga «spirito» e sangue.

Con Heidegger non si è quindi mai nello spirituale puro, ma in una concezione deformata e pervertita dello 'spirito' rapportato alla terra e al sangue e dello «spirito del popolo» concepito in maniera *völkisch*.

Nel testo di risposta che compare all'inizio della seconda sessione, egli afferma che per Hegel:

l'organismo non è pensato né in senso biologico né in senso metafisico, universale, come sistema, ma nel senso che questo modo di cooperare non solo funziona: nel *governo*, esso

sa sé-stesso, esso è presso sé-stesso⁶⁰.

Si vede dunque cos'è che Heidegger trattiene: lo Stato, come organismo, non è pensato in senso universale, ma in rapporto a «sé». Quale sia la natura di questo «sé» è ciò che ci rimane da capire. All'inizio della settima sessione egli potrà anche dire che lo Stato come organismo è spirito⁶¹, ma quale significato ha per lui questo termine preso in prestito da Hegel? Con la parola «spirito» non è per nulla questione di conoscenza o di ragione universale. Al contrario, Heidegger si appoggerà a lungo sui paragrafi 257 e 259 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* per trarne l'idea che l'unità sostanziale dello Stato deve essere ricondotta al *Volksgeist*, allo spirito del popolo:

Mentre lo Stato diviene sé-stesso, diviene necessariamente in questo affermare-sé-stesso [*Sich-selbst-behaupten*] = un distinguere-sé rispetto a un altro. [...] Lo Stato è la forza propulsiva nel divenire dei popoli, giacché lo Stato non è null'altro che lo spirito del popolo⁶².

È necessario osservare bene che se Heidegger riprende termini e proposizioni hegeliane, non lo fa che parzialmente e con intenzioni in realtà assai differenti. Infatti introduce qui, in forma verbale, il concetto di autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) dello Stato che diventa se stesso nel suo confronto con un altro Stato, e noi stiamo per vedere come questo concetto – ripreso dal titolo del suo discorso di rettorato del maggio 1933 e peraltro centrale anche in Alfred Baeumler – verrà utilizzato alla fine del seminario per definire il «politico».

In sintesi, Heidegger conserva di Hegel la nozione dello Stato come potenza assoluta e, alla fine della settima sessione, crede di potersi servire della concezione hegeliana dello spirito e della libertà per pretendere che il liberalismo si fondi su una mancanza di comprensione della libertà⁶³, la cui essenza non va determinata a partire dagli individui, ma a partire dallo spirito stesso, ossia qui, in realtà, attraverso la mediazione del *Volksgeist*: a partire dal popolo in relazione al suo Stato. Vi si

ritrova, sottesa, la stessa lotta contro il liberalismo e la stessa affermazione della relazione d'essenza tra popolo e Stato del seminario hitleriano dell'inverno precedente.

È solo nell'ultima sessione che, smettendo di nascondersi dietro Hegel, Heidegger si mostra più direttamente e svela ciò che ha in mente. Dopo alcune rapide allusioni ai paragrafi 258-271 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, a proposito dei quali egli dichiara che la concezione hegeliana della comunità (*Gemeinschaft*) non è sociologica ma storico-metafisica, attacca con una frase destinata a impressionare, e che in parte abbiamo già citato: «Ma qual è ora la concezione *attuale* dello Stato? Si è detto che Hegel era morto nel 1933; al contrario, è solo allora che ha cominciato a vivere»⁶⁴. E prosegue:

Noi stiamo parlando dello Stato *totale*. Non è un *ambito* particolare (accanto ad altri), non un apparato destinato a proteggere la società (dallo Stato stesso), un ambito di cui solo certe persone dovrebbero occuparsi. Ma politicamente, che cos'è «lo Stato totale»? Come si sistemano in lui le cose, per esempio con l'Università? Nel passato la relazione dell'Università con lo Stato era tale per cui questo non faceva che mantenerla e lei seguiva la sua propria strada. Come stanno le cose oggi?⁶⁵

Bisogna precisare che, nella *reportatio* di Siegfried Bröse, Heidegger parla di «totaler Staat» ma anche di «völkischer Staat»⁶⁶; senza rifiutare affatto questi appellativi, egli intende solo rapportare lo Stato totale e lo Stato *völkisch* a «una determinazione essenziale di natura metafisica».

Tali affermazioni e tali domande sullo Stato totale e *völkisch* introducono agli sviluppi nodali del seminario: Heidegger infatti si appresta a dare la sua definizione della politica più esplicitamente che nel seminario hitleriano, e contemporaneamente precisando in cosa questa si distinguerebbe da quella di Carl Schmitt. Il primo punto da rilevare, essendo fondamentale per la comprensione di ciò che seguirà, è che Heidegger inizia con il riprendere

un'affermazione di Carl Schmitt, per ribaltarla. Essa si trova in una delle opere più radicalmente razziste e naziste di Schmitt, cioè *Staat, Bewegung, Volk* [Stato, movimento, popolo], pubblicata nel 1933 da una delle principali case editrici nazionalsocialiste, la Hanseatische Verlagsanstalt, nella collana intitolata "Lo Stato tedesco contemporaneo" (*Der deutsche Staat der Gegenwart*) diretta dallo stesso Schmitt. Questi scrive, alla fine della terza parte di *Stato, movimento, popolo*:

In questo giorno, perciò, per così dire, «Hegel è morto»⁶⁷.

Questa affermazione di Schmitt è stata citata e commentata da numerosi interpreti⁶⁸, che generalmente traggono da essa la conclusione che i nazionalsocialisti avrebbero preso le distanze nei confronti di Hegel. È una conclusione troppo affrettata. Da una parte, come abbiamo visto, lungi dal rappresentare l'unanimità tra i nazisti, questa frase è apertamente contestata da Heidegger. Dall'altra, il seguito del testo di Schmitt corregge e sfuma sensibilmente la propria affermazione. Egli aggiunge infatti quanto segue, che generalmente viene tralasciato nelle citazioni:

Ma questo non significa che la grande opera del filosofo dello Stato tedesco sia diventata senza significato, e che sia stata gettata via l'idea di una direzione [*Führung*] politica che stia al di sopra dell'egoismo degli interessi sociali. Quello che nella potente costruzione spirituale di Hegel è, al di sopra del tempo, grande e tedesco, rimane ancora attivo anche nella nuova forma⁶⁹.

Vediamo quindi che nel merito, e a parte il gusto per le frasi sorprendenti, Schmitt mantiene l'idea di una continuità forte tra Hegel e il *Führerstaat* istituito nel 1933 al di là della mutazione storica delle forme dello Stato tedesco, come precisa: «Solo le forme dello Stato hegeliano di funzionari, forme corrispondenti alla situazione interna dello Stato nel secolo decimonono, sono messe da parte, e sostituite da altre formazioni corrispondenti alla nostra odierna realtà»⁷⁰.

È necessario aggiungere che le magniloquenti proposizioni di Schmitt non appartengono in alcun modo a una vera filosofia dello Stato? Il seguito mostra infatti l'abiezione – il termine non è esagerato – del modo in cui Schmitt concepisce «ciò che è, al di sopra del tempo, grande e tedesco». Quando egli afferma, nella stessa pagina, che «il funzionario di carriera tedesco è liberato da una posizione ibrida diventata poco chiara e insostenibile»⁷¹ fa, nel contesto del 1933, un'allusione trasparente alla legge dell'aprile di quell'anno sulla «ricostituzione delle professioni pubbliche» che impone la revoca dei funzionari non ariani. Mettere fine alla «posizione ibrida» della funzione pubblica tedesca, restaurare «l'unità politica del popolo tedesco», molto evidentemente significa, nella mente di Schmitt, garantire ciò che nella quarta parte del libro egli definirà come omogeneità o identità razziale (*Artgleichheit*) del popolo tedesco.

Di fatto, il seguito del testo è privo di ambiguità. All'inizio della quarta parte, Schmitt scrive:

Il nazionalsocialismo [...] assicura e coltiva ogni vera sostanza del popolo dove la incontra, nel paese, nella razza [*Stamm*] o nella classe [*Stand*]. Esso ha [...] purificata la classe dei funzionari tedeschi da elementi di razza estranea [*fremdgeartet*], ne ha così restituito il carattere di ceto. Esso ha il coraggio di trattare con misure diverse le cose diverse, e di imporre differenziazioni necessarie⁷².

Per Schmitt, questo 'coraggio' del nazismo consiste quindi nell'imporre la selezione razziale nella funzione pubblica dello Stato tedesco, e nel creare un nuovo diritto corporativo in relazione alle diverse «classi» – ad esempio, egli propone, «per certe organizzazioni del partito, come SA e SS»⁷³. Concretamente ciò significa, osava scrivere prima, che «neppure i criteri della responsabilità, particolarmente quelli della responsabilità di corpo per abuso d'ufficio [...] possono essere trasportati al partito o alla SA»⁷⁴. Tradotto in chiaro: un privato

cittadino non può fare appello alla giustizia e alla legge per esigere riparazione per le violenze e i soprusi delle SA.

Quando Heidegger sostiene la tesi opposta della frase di Schmitt su Hegel, non dobbiamo pensare che sia in fondamentale contrasto con lui, ma che dietro il gioco delle parti e la volontà di colpire a sua volta il pubblico con una formula altrettanto magniloquente e che faccia centro, egli in realtà sottoscrive la tesi schmittiana, cioè quella di una profonda continuità tra Hegel e lo Stato istituito nel 1933 una volta eliminati gli elementi ereditati dal «liberalismo» del XIX secolo – eliminazione che, abbiamo visto, si basa essenzialmente su una discriminazione razzista. Schmitt sostiene che «la costruzione a tre membra» dello Stato del XX secolo, che trova secondo lui il suo compimento nello Stato totale hitleriano dove sono riuniti sotto la stessa *Führung* Stato, movimento e popolo, corrisponde «alla grande tradizione, fondata da Hegel, della dottrina statale tedesca»⁷⁵. Ciò che ha dato l'illusione di una discontinuità tra Hegel e lo Stato hitleriano è, dice Schmitt, il fatto che tale tradizione tedesca che risale a Hegel «soltanto nella seconda metà del secolo decimonono è stata cacciata a forza fuori della coscienza del popolo tedesco sotto l'influsso di teorici e scrittori liberali ed estranei alla nostra stirpe»⁷⁶. In questo senso, la legge sulla «ricostituzione delle professioni pubbliche» ha ristabilito la continuità.

Vediamo che la formula di Heidegger non costituisce in alcun modo una critica, nemmeno velata, al nazismo di Schmitt, ma al contrario una forma di sua radicalizzazione, poiché egli rincara la dose sulla vera tesi di Schmitt, cioè quella di una continuità profonda tra pensiero hegeliano della totalità dello Stato – con la sua dimensione corporativista – e l'organizzazione ternaria dello Stato hitleriano.

Nondimeno, il discorso di Heidegger resta nebuloso: egli non costruisce alcuna chiara argomentazione, bensì avanza una serie di osservazioni discontinue. Una delle più interessanti è il

riferimento allo Stato totale e *völkisch* che segue immediatamente la frase su Hegel e l'anno 1933. L'associazione di idee che questa allusione denota appare come la conferma di ciò che dirà Forsthoff dopo la guerra, quando questi metterà in relazione la genesi della formula del *totaler Staat* a «strumenti del pensiero che risalgono essenzialmente a Hegel».

Heidegger non esprime riserve a proposito della formula dello Stato totale e dell'espressione «Stato *völkisch*». Utilizzando il «noi» (*wir*) egli si include, e include sicuramente anche Erik Wolf, tra coloro che 'volentieri' parlano così. Ricordiamo infatti che Wolf, nelle pubblicazioni degli anni 1933-35, riferendosi esplicitamente a Forsthoff riprende la formula per designare lo Stato concepito come organismo e non come meccanismo⁷⁷, il che ci rimanda a ciò che Heidegger stesso, nel suo seminario, valorizza a lungo dello Stato hegeliano. Non è nemmeno inutile ricordare che il discepolo di Heidegger sottolinea in questi stessi anni il significato profondamente razzista dello «Stato totale popolare nazionalsocialista» (*nationalsozialistischer totaler Volksstaat*), destinato a salvaguardare il «patrimonio ereditario razziale»⁷⁸ (*racisches Erbgut*) del popolo tedesco.

Se Heidegger fa sua la formula di Stato totale ereditata da Schmitt e da Forsthoff, e ripresa non solo da Wolf ma dallo stesso Hitler nell'autunno 1933, e se egli fa parimenti riferimento alla nozione di Stato *völkisch* proveniente dal *Mein Kampf*, le difficoltà a suo parere cominciano quando si tratta di definire «politicamente» il *totale Staat*. Qual è per esempio la relazione tra l'università e lo Stato totale? Abbiamo visto la risposta che aveva dato il 30 giugno 1933: lungi dal continuare ad affermare la sua autonomia e ad avvalersi della libertà accademica, l'università deve «*tornare a essere integrata nella comunità del popolo ed essere congiunta con lo Stato*»⁷⁹. Questo è il vero senso dell'autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) dell'università tedesca secondo Heidegger: non si tratta di una dichiarazione d'indipendenza, si tratta di proclamare la sua volontà di

incorporare l'università tedesca nella comunità di popolo e di unirla *politicamente* allo Stato del *Führer*. Non solo Heidegger non si batte contro la politicizzazione dell'università tedesca – come tenterà di far credere dopo la disfatta nazista – ma intende affermarne la vocazione «politica».

Si deve però ancora dare all'autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) il suo 'vero' senso: impegno a cui si dedicherà in questo seminario. Egli mette dunque da parte le considerazioni teoriche sull'università nel suo rapporto con lo Stato per concentrarsi sulla relazione tra lo Stato e il «politico», e prosegue in questi termini:

Non è con tali questioni e tali considerazioni che faremo progressi, ma solo attraverso una riflessione *essenziale* e di *natura metafisica*.

Il significato del confronto con la filosofia dello Stato di Hegel e soprattutto della meditazione su di essa consiste nell'apprendere a cosa un pensiero metafisico e approfondito dello Stato somiglia. Si tratta della *forma* del pensiero dello Stato. Certamente la nostra nuova lotta per lo Stato è *libera* dall'interrogazione *sociologica*, anche se vi ricade sempre di nuovo.

Questi paragrafi, in particolare il 262 e quelli che seguono, sono quelli in cui *Marx* interviene con la sua critica, è qui che egli capovolge Hegel.

Questa connessione tra universale e individuale, ancorata come cosa che avviene nella realtà dello Stato, *vi appartiene*. Ma questa non è ancora che una determinazione del tutto *generale*.

In questi paragrafi (cioè nell'ultimo, il 267), Hegel parla per la prima volta del «politico»: «la necessità dell'idealità... eccetera», «lo *Stato politico*». Che cosa significa qui *politico*? Esiste uno Stato che *non* sia politico? In Hegel si distingue lo Stato *esteriore*, o *Stato della necessità*, o *Stato dell'intelletto*.

Questo Stato *esteriore* è l'intero sistema della società civile, della regolazione dei suoi bisogni, della strutturazione delle sue

classi, tutto ciò che regola i bisogni dell'individuo e dei diversi gruppi. Hegel parla poi dello Stato *spirituale*; esso è tutto l'accadere della storia del mondo, del processo dello Stato che perviene a se stesso *all'interno* dell'avvento e declino dei singoli Stati, in questo cosmo che tutto ingloba. Così Hegel ugualmente forma il concetto di Stato in un senso ampio, che *non coincide con il politico*.

Lo Stato politico è *più* Stato, è il vero Stato *statale*⁸⁰.

Le considerazioni di Heidegger non sono qui di una grande chiarezza. Egli riprende l'opposizione già formulata nel seminario tra la concezione «sociologica» e quella «metafisica» dello Stato, ma senza precisare il senso della parola «metafisica» se non per dire che si tratta di ricondurre una cosa alla sua «essenza» (*Wesen*). Quello che è certo è che tale opposizione non esprime alcuna presa di distanza nei confronti della visione nazionalsocialista dello Stato. La concezione detta «sociologica» è infatti quella che riporta lo Stato al suo ruolo di regolazione dei rapporti tra gli individui nella società o *Gesellschaft*, e di garante delle libertà individuali e dei diritti dell'uomo (respinti da Erik Wolf in modo esplicito⁸¹), dunque alla concezione detta «liberale» dello Stato costantemente combattuta dai nazionalsocialisti. Inoltre Heidegger rievoca ciò che chiama «la nostra nuova lotta per lo Stato», prova del fatto che egli si sente totalmente solidale con la lotta in corso per l'instaurazione del *Führerstaat*.

Lo sviluppo che segue pare relativamente meno discontinuo, ed è di grande importanza perché rappresenta, fra tutti i suoi scritti al momento conosciuti, la più esplicita definizione di ciò che egli intende con «l'essenza del politico»:

Cosa significa politico? Riferito alla *polis*, *politico* è una proprietà particolare della *politeia*, sopraggiunge insieme alla *polis*, avviene in una *polis*. Tuttavia, si può capirlo anche così: il politico è ciò che *costituisce* esattamente l'essenza dello Stato (della *polis*). Esso può quindi essere compreso in primo luogo

come proprietà, in secondo luogo come fondamento essenziale. A seconda dell'una o dell'altra concezione, la proposizione in base alla quale noi diciamo che «l'essenza dello Stato deve essere determinata a partire dal politico», sarà corretta oppure no. La proposizione è *corretta* quando si applica a un *non*-Stato, insulsa (tautologica) quando lo Stato è già Stato reale. Per determinare l'essenza del politico, bisogna prima di tutto ritornare all'essenza dello Stato⁸².

Dopo aver rapportato, in base all'etimologia greca, la politica alla città (*polis*), egli distingue due modi di concepirla in rapporto a questa, a seconda che si prenda come elemento determinante la *polis* oppure «il politico» stesso. Dove vuole arrivare? Lo vediamo citare una proposizione molto somigliante a una delle più note tesi di Carl Schmitt, ossia, secondo le parole di Heidegger riportate da Hallwachs: «l'essenza dello Stato deve essere determinata a partire dal politico». Stabilire a quale testo esatto di Schmitt Heidegger allude richiede un po' di attenzione. Benché di primo acchito si pensi alla frase iniziale dell'edizione del 1932 di *Sul concetto della politica* («Il concetto di Stato presuppone quello di politica»⁸³), i termini di Heidegger sono più vicini a un brano della seconda parte di *Stato, movimento, popolo* nel quale Schmitt dichiara, sottolineandolo: «Oggi non si può più determinare la politica partendo dallo Stato, ma bisogna che sia determinato lo Stato partendo dalla politica»⁸⁴. Possiamo quindi considerare che la proposizione qui ripresa e discussa è una citazione parziale, con l'aggiunta della parola «essenza», di una frase di *Stato, movimento, popolo*, il che dimostra la particolare attenzione di Heidegger per quest'opera.

Egli oppone a tale proposizione una doppia critica. Primo, essa sarebbe corretta se si rapporta lo Stato alla politica come fa Schmitt, ma falsa se al contrario si rapportasse – secondo l'etimologia e la posizione che sarà quella di Heidegger – la politica alla *polis* e dunque allo Stato. Secondo, la proposizione di Schmitt sarebbe tautologica e quindi insensata quando lo

Stato è già Stato reale, nel senso, sembrerebbe, che in quel caso è l'esistenza stessa dello Stato a determinare *de facto* il significato del «politico».

Questo argomento ha inoltre dalla sua parte un evento accaduto: quando lo Stato totale del nazismo fu realizzato nel 1933, Schmitt sopprime, nella riedizione di quell'anno di *Sul concetto della politica* – che invierà a Heidegger –, l'intero svolgimento iniziale in cui lo Stato veniva subordinato alla politica, cominciando direttamente con la propria definizione di quest'ultima.

Ricordiamo infatti come viene modificata l'edizione del 1933: essa contiene dieci capitoli invece di otto e tutto il primo capitolo, così come il primo paragrafo del secondo capitolo dell'edizione del 1932, sono spariti. Di conseguenza il testo non si apre più sul rapporto tra il concetto di Stato e il concetto di politica, che è presupposto, bensì sulla discriminazione amico/nemico. E l'equivalenza posta tra lo straniero (*der Fremde*) e colui che è di un'altra razza (*der Andersgeartete*), l'idea di una differenza nell'essere stesso del nemico quando Schmitt parla dell'«esser-altro dello straniero» (*das Anderssein des Fremden*), tutto ciò suggerisce che la discriminazione amico-nemico è di ordine etnico e razziale⁸⁵.

Per tornare al seminario di Heidegger, la questione della definizione del «politico» dovrebbe, secondo lui, lasciare il posto alla questione del significato della *polis*. Egli prosegue in questo senso:

Cosa significa *polis*? *Status* significa stato, *status rei publicae* = stato della cosa pubblica (nell'accezione moderna, comparsa per prima nell'italiano *stato*). Questo Stato non ha assolutamente niente a che vedere con la *polis*. *Polis* non è nemmeno la comunità della *politeia*. Cosa sia la *polis* lo apprendiamo già da Omero, *Odissea*, libro VI, verso 9 e sgg. «e di mura circondò la *polis*, fabbricò case, e fece templi ai numi e divise
le
terre».

Polis è quindi il *centro* autentico dell'impero dell'esistenza. Questo centro è propriamente il tempio e il *mercato*, dove l'assemblea della *politeia* ha luogo. La *polis* è l'autentico e determinante centro dell'esistenza storica di un popolo, di una razza, di un clan; ciò attorno al quale la vita si svolge; il centro al quale tutto si riferisce, la cui protezione come autoaffermazione è importante.

L'essenziale dell'esistenza è l'autoaffermazione. Muraglia, casa, terra, dei.

È a partire da ciò che bisogna cogliere l'essenza del politico⁸⁶.

L'esplicitazione heideggeriana del significato di *polis* passa per il disconoscimento del termine latino da cui proviene la parola moderna «Stato» (o *Staat*), ossia la parola *status*, che si ritrova nell'italiano *stato*. Questa riconsiderazione non scarta solo, come è consueto in Heidegger, il termine latino a vantaggio di quello greco in nome di un fondamentalismo che confina con la sacralizzazione, per non dire mitologizzazione, delle parole greche; essa prende di mira direttamente Schmitt che, all'inizio dell'edizione del 1932 di *Sul concetto della politica*, faceva dello Stato nel senso stretto del termine e nella sua apparizione storica, «lo *status* esclusivo»⁸⁷. E con tutta probabilità Heidegger intende respingere anche il riferimento allo Stato italiano, per meglio fondare, sulla concezione greca della *polis*, la nozione di Stato che egli vuole imporre.

8.9 Il tempio, la conferenza sull'opera d'arte e il congresso di Norimberga del 1935

Heidegger non cerca il significato della *polis* greca negli scritti dei filosofi, non rimanda alla *Politeia* di Platone o alla *Politica* di Aristotele, ma cita due versi di Omero. Più tardi, nel suo corso del semestre estivo del 1935 intitolato *Introduzione alla metafisica*, egli sosterrà che la storia, alle sue origini, è

mitologia. Qui intende porre un fondamento esistenziale che sarebbe più originale della comunità e dell'assemblea umana della *politeia*, un «centro» (*Mitte*) che sarebbe determinante per «l'esistenza storica» di un popolo, di una razza, di un clan. Notiamo che Heidegger non commenta i versi seguendo l'ordine esatto delle parole: laddove Omero evoca prima la muraglia e le case, Heidegger identifica questo centro innanzitutto con il tempio. Mettendo così la *polis* in rapporto a un centro sacro, egli rende evidente che la sua concezione del politico non è filosofica ma, si potrebbe dire in mancanza di meglio e per riprendere uno dei suoi termini, mitologica.

Ebbene, questa valorizzazione heideggeriana del tempio è ripresa e amplificata lo stesso anno nella conferenza *L'origine dell'opera d'arte*, che viene tenuta per la prima volta il 13 novembre 1935 a Friburgo, una seconda il 17 gennaio 1936 a Zurigo, e una terza (in tre parti) a Francoforte il 17 e 24 novembre e il 4 dicembre 1936. Il testo pubblicato nel 1949 negli *Holzwege* riprende le tre conferenze di Francoforte, verosimilmente ritoccate dopo la guerra. Successivamente sono state pubblicate anche due versioni anteriori: una nel 1987⁸⁸ e l'altra nel 1989⁸⁹. Nella versione più nota, quella degli *Holzwege*, Heidegger evoca il tempio greco e sembra dunque rapportarsi al passato⁹⁰, ma in quella originaria, pubblicata nel 1989 da Hermann Heidegger – nell'anno del centenario della nascita di Heidegger e di Hitler – non si parla esplicitamente di tempio «greco»⁹¹. Il riferimento all'architettura greca è certamente sempre sullo sfondo, ma il tempio è nominato solo in genere, come opera architettonica che apre il «qui» dove «un popolo perviene a se stesso, cioè nella potenza organizzatrice del suo dio»⁹².

Nel novembre 1935, il fatto di riferirsi al tempio come «centro radicato e ampio, nel quale e a partire dal quale un popolo fonda il suo vivere storico»⁹³, e ciò in una conferenza in cui si parla esplicitamente del popolo tedesco⁹⁴, rievoca

necessariamente nelle menti del pubblico dell'epoca il congresso dell'NSDAP che si era tenuto due mesi prima a Norimberga. Quell'anno, infatti, il congresso annuale e il discorso del *Führer* avevano avuto luogo nell'area dello *Zeppelinfeld*, delimitata da una tribuna di 360 metri alla quale colonnati e vasche davano le sembianze di un tempio greco. Questa *Zeppelintribüne* era d'altro canto ispirata a un edificio antico: l'altare di Pergamo. È noto che Hitler aveva scelto Norimberga come luogo simbolico, al centro della Germania, per i congressi annuali del partito che duravano una settimana e si svolgevano generalmente a settembre. E che egli, insieme all'architetto e futuro ministro degli Armamenti Albert Speer, ne aveva progettato il sito poi rimasto incompleto: solo la *Zeppelintribüne* verrà interamente costruita. La scenografia, sempre grandiosa, aveva lo scopo di esibire la solidarietà tra il popolo e il *Führer*. Ebbene, il 1935 è l'anno in cui, sotto il nome di Congresso della libertà, vengono proclamate le leggi antisemite dette appunto «di Norimberga». In quel congresso, centocinquanta proiettori da difesa antiaerea innalzano verso il cielo colonne di luce che vanno a delimitare lo spazio dove la folla è riunita per ascoltare Hitler: è così che il tempio di marmo si raddoppia in un tempio di luce. Lo *Zeppelinfeld* non è altro che «un mare di bandiere a croci uncinata, illuminato di notte da immensi riflettori»⁹⁵. Parlare due mesi più tardi, nella sua conferenza, del «tempio» come luogo in cui il popolo «perviene a se stesso» – concezione non greca ma nazista – e di «radura» (*Lichtung*), è il modo scelto da Heidegger per celebrare il congresso di Norimberga del settembre 1935. Questo è il motivo per il quale la conferenza *L'origine dell'opera d'arte* è, nel suo significato storico e politico reale, un testo che è vicino all'essere odioso tanto quanto quello pubblicato da Carl Schmitt nella “Deutsche Juristen-Zeitung”, il 1° ottobre 1935, per celebrare le leggi di Norimberga sotto il titolo *La costituzione della libertà*.

Questa evidenza non è mai stata percepita perché, sinora, è

stata data troppa poca importanza ai nessi (sempre precisi) tra i testi di Heidegger e la corrispondente situazione storica e politica, che egli commenta o celebra a modo suo. E, se si conosce la smisurata influenza di questo testo sulle riflessioni estetiche contemporanee, si misura meglio la pericolosità rappresentata dall'opera di Martin Heidegger, e ciò che essa veicola.

Quando questi, nel suo seminario, pone di già l'accento sul tempio concepito come «il *centro* autentico dell'impero dell'esistenza» nel quale «l'assemblea della *politeia* ha luogo», quando egli riconduce lo Stato alla *polis* e la *polis* al «tempio», definito «l'autentico e determinante centro dell'esistenza storica di un popolo, di una razza, di un clan», ci rivela che la sua concezione del tempio e dell'opera d'arte è profondamente politica. La sua conferenza di Roma dell'8 aprile 1936, *L'Europa e la filosofia tedesca*, ce lo conferma: in questa egli cita il lavoro artistico ponendolo tra l'azione politica e l'organizzazione dell'ordine del popolo⁹⁶.

È verosimile che nel suo seminario, all'inizio del 1935, egli avesse già in mente la costruzione del sito di Norimberga, argomento frequente nella stampa di partito che riceveva quotidianamente. Ciò che Heidegger descrive alcuni mesi dopo sotto il nome di opera d'arte è dunque la fondazione politica del popolo unito all'interno delle mura del tempio e nella mitologia, o Sage del «poema». E quando aggiunge che la *polis*, in quanto «tempio», è «ciò attorno al quale la vita si svolge, il centro al quale tutto si riferisce, la cui protezione come autoaffermazione è importante», tale tema dell'autoaffermazione e della «protezione» del popolo, della razza, del clan ha una risonanza sinistra in questo 1935, in cui la principale delle leggi razziali di Norimberga ha il nome di Legge per la protezione del sangue e dell'onore tedeschi.

8.10 Il concetto di politica secondo Martin Heidegger e secondo Carl Schmitt

Peraltro, il concetto di «autoaffermazione» (*Selbstbehauptung*) è ciò che Heidegger intende evidenziare alla fine del suo seminario, ed è notevole vederlo riprendere, per definire l'essenza del «politico», il ben noto termine del titolo del suo discorso di rettorato, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*. Retrospectivamente, ciò prova che la concezione dell'università esposta in quel discorso è profondamente politica. Quanto al concetto di *Selbstbehauptung*, esso non è specifico di Heidegger ma proviene dalla definizione spengleriana della politica, che Heidegger cita elogiandola nei suoi corsi su Nietzsche⁹⁷. Il concetto è centrale anche nelle proposizioni di un altro 'filosofo' del nazismo, Alfred Baeumler, nei suoi *Nietzsche filosofo e politico* del 1931 e *Alfred Rosenberg e il mito del XX secolo* del 1943, in cui il termine «autoaffermazione» scelto da Heidegger per definire la politica è utilizzato da Baeumler per esprimere la sua comprensione della storia mondiale. Vi si legge infatti quanto segue:

La lotta del *Führer* contro Versailles è stata la lotta contro il mito ebreo-democratico. Fu compito di Rosenberg portare questa lotta alla sua conclusione a livello del fondamento. Il compagno di armi del *Führer* assolse il compito dimostrando che la storia mondiale non può essere intesa come uno «sviluppo» immaginario verso un fine immaginario, ma è l'autoaffermazione [*Selbstbehauptung*] e la lotta reciproca dei miti che foggiano l'essere⁹⁸.

Tornando a Heidegger, quello che dice è totalmente triviale. Equivale a sostenere che l'affermazione dell'esserci è primaria e che è a partire da essa che si genera la lotta per la vita. Nel seguito del seminario infatti egli evoca direttamente il concetto schmittiano di politica, non per disconoscerlo completamente ma per affermarne il carattere secondario e

derivato, in quanto la discriminazione tra amico e nemico entrerebbe in gioco solo dopo «l'autoaffermazione». Per Heidegger si tratta quindi di affermare il primato delle proprie posizioni facendole apparire come più fondamentali, ma comunque non riesce a concepire un'idea della politica radicalmente distinta da quella di Schmitt, tanto che, in entrambi i casi, a esserne messa al centro è la lotta per l'essere. Heidegger prosegue così:

Recentemente la *relazione amico-nemico* è emersa come essenza del politico.

Essa *presuppone l'autoaffermazione* ed essa è quindi una *conseguenza* essenziale del politico. C'è amico e nemico solo dove c'è autoaffermazione. L'autoaffermazione considerata in questo senso esige una concezione determinata dell'essere storico del popolo e dello Stato stesso. Poiché lo Stato è questa autoaffermazione dell'essere storico di un popolo e poiché possiamo chiamare lo Stato *polis*, il politico appare quindi come relazione amico-nemico; ma *il* politico non è questa relazione⁹⁹.

Forniamo anche la versione dello stesso brano nella *reportatio* di Siegfried Bröse. Il senso è lo stesso, ma questa volta il nome di Carl Schmitt è esplicitamente pronunciato:

Recentemente è emersa, come essenza del politico, la relazione amico-nemico. Cfr. su questo punto la relazione amico-nemico come il politico secondo Carl Schmitt. Ciò presuppone l'autoaffermazione: ma la relazione amico-nemico non tocca il politico bensì l'autoaffermazione, che è di natura storica. Nella misura in cui lo Stato è questa autoaffermazione dell'essere storico di un popolo, la *polis* si rivela nel suo accadere nella relazione amico-nemico; quest'ultima non è il politico¹⁰⁰.

Così, mentre il concetto schmittiano di politica si basa sulla discriminazione tra amico e nemico (*die Unterscheidung von Freund und Feind*), la concezione heideggeriana identifica la politica con «l'autoaffermazione» (*Selbstbehauptung*) e pretende

di affermare la determinazione originaria del «politico», di cui la distinzione schmittiana sarebbe solo l'espressione derivata. Noi però abbiamo visto quanto, nel suo corso invernale 1933-34 e nel suo seminario hitleriano sul concetto di Stato, Heidegger sia vicino a Schmitt: stessa drammatizzazione della lotta esistenziale che può arrivare fino all'annientamento dell'altro; stesse concezioni *völkisch* del «popolo» come «sostanza» e del «legame vivo» tra il *Führer* e i suoi «fedeli seguaci»; stessa dottrina del diritto e della costituzione concepiti non come un «ordinamento giuridico» secondo un contratto razionale o norme, ma come «decisione» esistenziale e allo stesso tempo come «ordinamento vero» (Heidegger), oppure «ordinamento concreto» (Schmitt). La verità è che queste affermazioni sulla lotta, il popolo e il *Führer*, e contro la concezione democratica e «liberale» del diritto, affondano negli stessi pantani dell'hitlerismo e del nazismo.

Ora noi comprendiamo in cosa Heidegger si distingue da Schmitt, e retrospettivamente questo seminario chiarisce ciò che dichiarava su di lui nel seminario hitleriano dell'inverno precedente. Non c'è alcuna critica al nazismo di Schmitt e le affermazioni di Jean-Michel Palmier, secondo le quali Schmitt sarebbe stato messo in discussione nel seminario tenuto da Heidegger e da Erik Wolf in quanto giurista nazista¹⁰¹, si dimostrano senza fondamento. Il concetto schmittiano della politica non è infatti rifiutato, ma semplicemente presentato come non fondamentale, in quanto derivato dell'«autoaffermazione». Heidegger intende mostrare che la propria concezione del «politico» comprende la discriminazione schmittiana tra amico e nemico e ne dà ragione. Attraverso lo studio dell'edizione del 1933 di *Sul concetto della politica* noi abbiamo mostrato che si tratta di una discriminazione innanzitutto razziale. Non stiamo quindi assistendo a una vera contestazione di Schmitt bensì, in modo molto più triviale, a una lotta per la supremazia nell'ambito dello stesso nazismo¹⁰².

Infatti Heidegger si impegna in quella che chiama «la nostra nuova lotta per lo Stato». Egli si concepisce come il pensatore in grado di accedere al fondamento «autentico» che giustifica tale impresa politica, e per questo risale a una visione mitologica della *polis* e del tempio che lo porta a porre come primaria l'autoaffermazione di un popolo e di una razza. Heidegger si presenta allora come «guida spirituale» del popolo tedesco seguendo la stessa strategia adottata nel corso sugli inni di Hölderlin *Germania* e *Il Reno*, contemporaneo a questo seminario su Hegel e lo Stato, nel quale poeti e pensatori appaiono come coloro che ispirano i creatori dello Stato. In sintesi, egli continua a pensarsi come il *Führer* 'spirituale' del nazismo, come colui che – molto dopo la Seconda guerra mondiale, quando la politica di sterminio del nazismo sarà nota a tutti – oserà ancora affermare che bisogna «far sì che l'uomo, come tale, raggiunga un sufficiente rapporto (*zureichendes Verhältnis*) con l'essenza della tecnica. Il nazionalsocialismo è andato invero in questa direzione (*der Nationalsozialismus ist zwar in die Richtung gegangen*)»¹⁰³. Martin Heidegger continua quindi a giudicare «sufficiente» la direzione presa dal nazismo: lungi dal rifiutarla, manifestamente egli intende farla rivivere dopo il 1945.

Note

¹ «Man hat gesagt, 1933 ist Hegel gestorben; im Gegenteil: er hat erst angefangen zu leben»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat*, seminario invernale 1934-35, inizio dell'ottava sessione, 23 gennaio 1935, *reportatio* di Wilhelm Hallwachs, f. 75 v. Il protocollo del seminario è conservato al DLA di Marbach.

² «der Staat auch noch nach 50 oder 100 Jahren existieren soll»; *ivi*, f. 1 r.

³ [Il volume 86 della GA è stato pubblicato nel 2011; per le fonti sulle quali l'Autore ha basato le proprie analisi, cfr. par. seguente].

⁴ H. Franck, cit. in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 255.

⁵ «Der Durchbruch der Rechtsphilosophie heißt daher: Feierlich Abschied nehmen von der Entwicklung einer Knechtsphilosophie im Dienste undeutscher Dogmen. Lebensrecht und nicht Formalrecht soll unser Ziel sein. [...] es soll aber ein Herrenrecht und nicht Sklavenrecht sein. Der Staatsbegriff des Nationalsozialismus wird von uns neugebaut auf Einheit und Reinheit des deutschen Menschentums, formuliert und verwirklicht im Recht und im Führerprinzip»; H. Franck, in "Frankfurter Zeitung", 5 maggio 1934; cit. in V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit., pp. 230-231, modificata; ed. ted. cit., p. 278 [ed. it. cit., p. 229, modificata].

⁶ «das Fundament unserer Gesetzgebung die Erhaltung der rassistischen Werts substanz unseres Volkes ist»; H. Franck, in Id., a cura di, *Akademie für Deutsches Recht. Jahrbuch 1, 1933-1934*, Schweizer, München 1933-34, p. 177; cit. in V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit.; ed. ted. cit., p. 279. Questa citazione non compare nell'edizione francese del testo [la citazione non compare nemmeno nell'edizione italiana].

⁷ «Warum sich Hitler nicht von diesem Kerl befreie, das verstünde er nicht»; K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland* cit., p. 58 [trad. it. cit., p. 87].

⁸ «Er ließ auch keinen Zweifel über seinen Glauben an Hitler»; *ivi*, p. 57 [trad. it. *ivi*, p. 86].

⁹ Cfr. J.A. Barash, *Heidegger et son siècle* cit., pp. 131-134. L'autore aveva già parlato di questo seminario in *Martin Heidegger in the Perspective of the Twentieth Century: Reflections on the Heidegger Gesamtausgabe*, in "Journal of Modern History", 64, 1, 1992, pp. 52-78, e lo ha citato di nuovo, più brevemente, in *Martin Heidegger and the Problem of*

Historical Meaning, Fordham University Press, New York 20032 (ed. riveduta e ampliata), pp. 224-225.

¹⁰ Cfr. M. Heinz, T. Kiesel, *Heideggers Beziehungen zum Nietzsche-Archiv*, in *Annäherungen an Martin Heidegger, Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, a cura di H. Schäfer, Campus Verlag, Frankfurt am Main-New York 1996, p. 110.

¹¹ Cfr. F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, Marietti, Genova 1999, pp. 31-36.

¹² «Als Hegel Heidelberg verließ, brachte er in einem Abschiedsschreiben zum Ausdruck, daß er nicht in philosophischen Absichten nach Berlin gehe, sondern in politischen: die Staatsphilosophie sei fertig. Er hoffe auf politische Wirksamkeit, am bloßen Dozieren habe er keinen Geschmack. Seine Philosophie gewann höchst merkwürdigen Einfluß auf die Staatsgesinnung»; GA 36/37, p. 19.

¹³ «der eigenen Konkreten Volkseinheit, der deutschen»; Th.L. Haering, *Der werdende Hegel*, in *Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21. Okt. 1931 in Berlin*, a cura di B. Wigersma, Mohr, Tübingen 1932, p. 26. Haering pubblicherà in seguito *Hegel, sein Wollen und sein Werk, eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, vol. II, Teubner, Leipzig 1938, nel quale la sua lettura *völkisch* di Hegel è ancora più esplicita. E pubblicherà ancora, nel 1942, un'opera collettiva di ispirazione nazista intitolata *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1942.

¹⁴ «Die Absicht der Übung ist die *philosophische Besinnung über den Staat*. Durchzuführen an der Hand von Hegel. Die philosophische Besinnung über den Staat könnte man heute für unzeitgemäß halten, da man ja heute sagt, daß der heutige Staat nicht durch Bücher entstanden sei, sondern durch Kampf. Einer solchen Behauptung liegt die Vorstellung zu Grund, daß das Geistige nur in Büchern steht. Man vergisst dabei, daß der Staat

auch noch nach 50 oder 100 Jahren existieren soll. Dann muß er aber etwas haben, *wovon* er existiert. Er kann nur dauern durch den Geist. Der Geist aber wird getragen durch die Menschen. Die Menschen aber müssen erzogen werden»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 1 r.

¹⁵ Cfr. GA 36/37, p. 7 e cap. 4 qui.

¹⁶ «der Wirkung nach innen wie nach außen willen muß erneut die Einheit und Geschlossenheit des deutschen Volkes und seines Willens zu Freiheit und Ehre durch das Bekenntnis zur Führerschaft Adolf Hitlers zum Ausdruck gebracht werden»; V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit., p. 214, modificata; ed. ted. cit., p. 262 [ed. it. cit., pp. 208-210, modificata].

¹⁷ «Unser Staat wird in 60 Jahren bestimmt nicht mehr vom Führer getragen, was *dann* aber wird, steht bei *uns*»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 16 v.

¹⁸ «Warum haben wir gerade Hegel gewählt für diese Arbeit?, da doch auch andere Philosophen, z.B. Plato, Kant, Fichte über den Staat gedacht haben. Darum, weil 1) Hegels Philosophie keine beliebige ist, sondern weil wir vielmehr in dieser Philosophie sehen müssen die Vollendung der gesamten abendländischen Philosophie, Vollendung im großen Ansatz in Richtung auf die Aufhebung des antiken und des christlichen Denkens in *einem* großen System. Hegel hatte davon das klare Bewußtsein, er hatte die Überzeugung, daß mit ihm die Philosophie ans Ende gekommen wäre. Das ist auch richtig. Was nach Hegel kommt, ist keine Philosophie mehr. Auch nicht Kierkegaard oder Nietzsche. Diese beiden sind keine Philosophen, sondern Menschen ohne Kategorie, die erst spätere Zeiten begreifen werden. Bis zu Hegel gibt es Philosophie, die er wie gesagt abschließt»; *ivi*, f. 1 r-v.

¹⁹ Cfr. GA 36/37, pp. 72, 15.

²⁰ «Deshalb ist die Besinnung auf Hegels Philosophieren über den Staat gleichzusetzen der Besinnung auf den Grundansatz und die Grundrichtung des abendländischen

Staatsdenkens überhaupt. Zweiter Grund ist, weil Hegels Staatslehre nach vorne (für die Zeit *nach* ihm) sowohl unmittelbar wie mittelbar entscheidend war und zwar sowohl im positiven wie im negativen Sinne. So geht im negativen Sinn Karl Marx auf ihn zurück. Aber auch den Liberalismus des Neunzehnten Jahrhunderts lernt man nur begreifen, wenn man das Hegel'sche Staatsdenken begriffen hat. So also ist diese Übung zu denken. Es soll eine Übung für Anfänger sein. D.h. es wird nichts vorausgesetzt, im negativen Sinn sofern die Beherrschung des philosophischen Handwerkszeugs nicht unmittelbar verlangt wird. Das besagt nicht, daß wir uns nicht im Verlauf der Übung einiges aneignen werden. Es wird auch nicht vorausgesetzt ein *festes* Wissen über den Gegenstand. Solches Wissen können Sie ruhig zu Hause lassen. Um so mehr ist vorausgesetzt wirklicher *Wille* zu einem echten Wissen. Darin liegt das Wissenwollen um das *Wesen* dessen, wovon wir handeln, das Fordern der *begrifflichen Klarheit*, der Anspruch der *ursprünglichen Begründung* dieses Wissens. Dies sind die drei Grundvoraussetzungen»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 2 r, f. 3 r.

²¹ Non c'è infatti nell'opera di Heidegger alcuna analisi precisa e approfondita delle dottrine antiche, medievali o moderne dello Stato. E le sue elementari considerazioni a proposito della *polis* greca non reggono alcun confronto con la ricchezza delle analisi che si trovano nella *Politica* di Aristotele.

²² «Il modo di pensare heideggeriano, che a me pare non libero, dittatoriale e scarsamente comunicativo, avrebbe oggi effetti didattici insidiosi»; lettera di K. Jaspers a F. Oehlkers del 22 dicembre 1945, in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963* cit. [trad. it. cit., p. 264]; trad. fr. *Correspondance avec Karl Jaspers, suivie de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, Gallimard, Paris 1996, p. 420.

²³ Cfr. su questo punto J. Bouveresse, *Heidegger, la politique et l'intelligentsia française*, in Id., *Essais IV. Pourquoi pas des*

philosophes?, Agone, Marseille 2004, p. 131.

²⁴ Cfr. R. Kroner, *Rede zur Eröffnung des II. Internationalen Hegelkongresses*, in *Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses vom 18. Sept. bis 2. Okt. 1931 in Berlin* cit., pp. 13-15.

²⁵ «Aus dem neuen Verhältnis, das unsere Zeit zur Gemeinschaft und zu den ewigen Kräften des Volkstums gewonnen hat, wird uns auch ein neues Verständnis der Kultur und der Geschichte sowie des Rechtes, des Staates und der Wirtschaft erwachsen. Stärker als früher werden die sogenannten Geisteswissenschaften über die Isolierung der Fächer hinausstreben und in der philosophischen Durchdringung aller Formen des Gemeinschaftslebens einen Mittelpunkt suchen. Diese neue Haltung der Geisteswissenschaften bestimmt die neue Richtung der Zeitschrift. Unser Wille kommt in dem neuen Titel zum Ausdruck. Aus einer "Internationalen Zeitschrift für Philosophie der Kultur" ist eine "Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie" geworden. Aber wir wollen damit uns nicht von dem geistigen Austausch mit anderen Völkern abschließen. Mit der gleichen Entschiedenheit, mit der wir das fahle Gespenst einer internationalen Kulturphilosophie ablehnen, begrüßen wir jede philosophische Berührung mit dem Geiste anderer Nationen auf dem einzig fruchtbaren und lebenspendenden Boden völkischer Eigentümlichkeit»; *Zur Einführung*, in "Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie. Neue Folge des Logos", a cura di H. Glockner, K. Larenz, vol. 1, 1935, pp. 1-2. La rivista non era uscita nel 1934: il tempo necessario per essere «messa in riga».

²⁶ M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 3 v.

²⁷ «Der Text (ist) uns zunächst mehr oder weniger unverständlich. Wie sollen wir seiner Herr werden? Es gibt 2 Wege. 1) Uns klar werden über das hegelsche Philosophieren [...]. 2) unabhängig von Hegel uns darauf besinnen, wo so etwas überhaupt hingehört: Staat, in welchen Bereich es gehört, uns gewissermaßen eine Vorübung verschaffen»; *ivi*, f. 3 v, f. 4 r.

²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 15 (69-70 sgg).

²⁹ «das Werkzeug hat wesentlich 1) den Charakter des *Passiven* u(nd) 2) gleichzeitig den Charakter der *Aktivität*»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 8 v.

³⁰ *Ivi*, f. 9 r.

³¹ *Ivi*, f. 10 r.

³² «Eigentliche Nihilisten sind diejenigen, die nicht einsehen, daß wir Sein gar nicht begreifen können, wenn es nicht das Nichts wäre»; *ivi*, f. 11 v.

³³ «Der Vertrag von Versailles ist wirklich, aber doch nicht vernünftig»; *ivi*, f. 13 r.

³⁴ «Wir wollen jetzt noch einige Ergänzungen und Erklärungen geben zu dem, was in der vorigen Stunde besprochen wurde, zuvor ist aber noch eine weitere Vorfrage zu erledigen: Verschiedene Hörer sind mit der Bemerkung an mich herangetreten, das Thema unserer Übung läge ihnen zu fern, sie könnten die geplanten Erörterungen ja zu nichts '*gebrauchen*'. Das charakterisiert ja meine Seminarübungen ganz vortrefflich. Zur Illustrierung will ich eine kleine Geschichte erzählen. Ich machte neulich Besuch in einer hiesigen Familie, dem Mädchen, welches mich anmeldete, entfuhr es dabei: Heidegger! ist das der, bei dem die Studenten nichts lernen? Das Mädchen hatte kurz zuvor noch bei einem Chemieprofessor gedient. Dies war die allerbeste Definition für meine Lehrtätigkeit. Sie lernen praktisch hier nichts! Die Frage, ob man Philosophie brauchen kann, ist von vornherein nicht zu entscheiden. Vielleicht merken Sie es nach 4 Jahren, wenn Sie fertig studiert haben, oder vielleicht erst im 40ten Lebensjahr, dann ist es aber zu spät. Um ein Automobil oder ein Fahrrad herzustellen, braucht man allerdings keine Philosophie, aber doch Mechanik, d.h. dann aber Physik d.h. wie sie durch Galilei begründet wird. Wir hätten aber keinen Galilei und Newton, wenn es keinen Aristoteles gegeben hätte. Aristoteles philosophiert aber nicht in der Voraussicht, daß man seine Philosophie zum Automobilbau

gebrauchen kann. Es handelt sich jetzt nicht um Automobile sondern um den Staat. Der Staat steht nicht an der Wand herum, so daß wir ihn hernehmen und betrachten könnten, sondern wir wissen ja gar nicht, was der Staat ist, wir wissen nur, daß so etwas wie Staat im Werden ist. Unser Staat wird in 60 Jahren bestimmt nicht mehr vom Führer getragen, was *dann* aber wird, steht bei *uns*. Deshalb müssen wir philosophieren»; *ivi*, seconda sessione, f. 15 v, f. 16 v.

³⁵ «Selbst auf die Gefahr hin daß von Hegel's Staatslehre kein Stein auf dem anderen bleiben sollte, müssen wir uns mit ihm auseinandersetzen, weil eben Hegels Philosophie die *einzig*e bisherige Philosophie über den Staat ist»; *ivi*, f. 23 v.

³⁶ «er hat die geistige Kraft, die begriffliche Sicherheit und Tiefe aus Hegels Philosophie»; *ivi*, f. 23 r.

³⁷ «Dialektik an sich ist eine Fürchterlichkeit des Denkens. Mit Hegel kann man alles»; *ibidem*.

³⁸ «Wir wollen nun von der anderen Seite her von dem Staat sprechen, von *uns* her, so aus dem Handgelenk. Wo ist nun der Staat heute? 'Der Staat', der Ausdruck ist von vornherein *vieldeutig*. Ist es *unser* Staat? das was jetzt wird? oder meinen wir 'den Staat überhaupt'? jeden Staat, sofern der Staat geschichtlich ist? reden wir von den verschiedenen Staaten und Staatsformen? *Der* Staat, was heißt das allgemein? Wir sehen, schon die Frage nach dem Staat ist an sich unklar und verworren. Fragen wir nach *unserem* Staat, *wo* ist er denn? [...] weiß noch niemand, wer der Staat *ist*. Ein Staat *wird*, d.h. wir *glauben* daran, daß er wird, der ein Staat dieses Volkes ist, so daß jeder in seiner Weise *wirklich* weiß, was der Staat ist. [...] Was aber heißt hier *Sein* (der Staat *ist*)? Uns fehlen vollkommen die Begriffe, alles ist wirr»; *ivi*, f. 23 v, f. 24 v.

³⁹ «Man hat gesagt, 1933 ist Hegel gestorben; im Gegenteil: er hat erst angefangen zu leben»; *ivi*, inizio dell'ottava sessione, f. 75 v.

⁴⁰ «also ist Recht gar nicht im Sinn des juristischen Rechts

[...] genommen, sondern es hat metaphysischen Sinn»; *ivi*, quarta sessione, 28 novembre 1934, f. 30 r-v.

⁴¹ «Wissen gehört zum Willen»; *ivi*, f. 38 v.

⁴² «Bloßes Wissen, das nicht will, ist bloße *Kenntnis* und nicht Wissen im Sinne des Seins und des Seins in der Sache stehen»; *ibidem*.

⁴³ «Wir sagen z.B. [...] 'ich weiß mich entschieden', so ist Wissen nicht im Sinne der *Kenntnis* genommen, sondern 'ich *weiß* (mich) dazu *entschlossen*, ich *bin* es'»; *ibidem*.

⁴⁴ «was Hegel unter Freiheit versteht, wir nicht begreifen können, wenn wir es als Wesensbestimmung eines *einzelnen* Ich nehmen [...] Freiheit nur wirklich ist, wo eine Gemeinschaft von Ichen, Subjekten da ist»; *ivi*, f. 39 v, f. 40 r.

⁴⁵ «Die vollendete Wirklichkeit der Anerkennung ist der *Staat*. Im Staat kommt das Volk zu sich selbst, gesetzt, daß der Staat = der Staat des Volkes ist»; *ivi*, f. 40 r.

⁴⁶ «Wir wollen in der nächsten Stunde sehen, wie das Recht sich von der *Rechtswissenschaft* ausnimmt und wie andererseits *metaphysisch* die Wirklichkeit des Rechts und Staats sich *uns* offenbart»; *ivi*, f. 41 v.

⁴⁷ «Wenn wir *selbst* fragen wollen, stehen wir dem Recht gegenüber als einem *Teil* unserer selbst, bei der Frage *nach uns selbst?*»; *ivi*, f. 48 r.

⁴⁸ «Das Gesetz hängt mit dem Sich-selbst-wissen zusammen. Das Sich-selbst-wissen ist aber nicht ein bloßes Kennen und Unterrichtet-sein über Zustände, sondern das Sich-selbst-wissen ist Grund des Seins. Ganz bestimmte Form = Macht des Seins ist es, in der *staatliches* Sein sich verwirklicht»; *ivi*, f. 49 v.

⁴⁹ «Aus diesen 3 Entscheidungen ist zu entnehmen, daß wir in der Zeit, in die diese Entscheidungen fallen, keinen Staat hatten. Wo wirklich ein Staat *da* ist, sind solche Entscheidungen unmöglich»; *ivi*, sesta sessione, 12 dicembre 1934, f. 50 r-v.

⁵⁰ «die geschichtliche Wirklichkeit des Volkes und

Staates»; *ivi*, f. 49 v.

⁵¹ «Der Staat ist die absolute Macht auf Erden»; *ivi*, settima sessione, 9 gennaio 1935, f. 69 v.

⁵² «Der Staat ist das Treibende im Geschehen der Völker, sofern Staat nichts anderes ist als der Geist des Volkes»; *ivi*, f. 71 v, f. 72 r.

⁵³ Su quest'ultima equivalenza cfr. qui e qui.

⁵⁴ «Die Verfassung ist nicht anderes als dasjenige, worin der Staat sich selbst faßt»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 63 v.

⁵⁵ Lettera di E. Forsthoff a J.-P. Faye del 31 agosto 1963, cit. in J.-P. Faye, *Théorie du récit*, Hermann, Paris 1973, p. 49.

⁵⁶ «das innere Sich-gestalten des Staates als *Organismus*»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 64 r.

⁵⁷ *Ivi*, f. 64 v, f. 65 r.

⁵⁸ *Ivi*, f. 65 r.

⁵⁹ Cfr. cap. 4 qui.

⁶⁰ «Hier ist *Organismus* weder biologisch noch allgemein metaphysisch, als System, gemeint, sondern daß dieses Zusammenwirkende nicht nur funktioniert, sondern in der *Regierung* sich selbst weiß, bei *sich selbst ist*»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 65 r.

⁶¹ *Ivi*, f. 66 v.

⁶² «Indem er Staat er selbst wird, wird er notwendig in diesem Sich-selbst-behaupten = ein Sich-absetzen gegen einen anderen. [...] Der Staat ist das Treibende im Geschehen der Völker, sofern Staat nichts anderes ist als der Geist des Volkes»; *ivi*, f. 72 r-v.

⁶³ «Liberalismus ist immer eine besondere Art der [...] Mißdeutung der Freiheit»; *ivi*, f. 73 v.

⁶⁴ «Welches ist nun die *heutige* Staatsauffassung?»; *ivi*, ottava sessione, 23 gennaio 1935, f. 75 v.

⁶⁵ «Wir sprechen wohl vom *totalen* Staat. Er sei nicht ein besonderer *Bereich* (neben anderen), keine Apparatur, dazu da,

die Gesellschaft zu schützen (vor dem Staat *selbst*), ein Bereich, mit dem nur bestimmte Leute sich abzugeben hätten. Aber was ist politisch der 'totale Staat'? Wie ist es in ihm zum Beispiel mit der Universität beschaffen? Die Beziehung von Universität zum Staat sei früher nur so gewesen, daß der Staat sie unterhält, und sie ihre Wege geht. Wie ist es denn jetzt ?»; *ivi*, f. 75 v, f. 76 r.

⁶⁶ «Heute spricht man vom 'totalen' Staat und vom völkischen Staat»; cfr. M. Heinz, T. Kisiel, *Heideggers Beziehungen* cit., p. 110.

⁶⁷ «Am diesem Tage ist demnach, so kann man sagen, 'Hegel gestorben'»; C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk* cit., p. 32 [trad. it. cit., pp. 211-212].

⁶⁸ Cfr. ad esempio R. Wolin, *La Politique de l'Être. La pensée politique de Martin Heidegger*, trad. dall'inglese di C. Goulard, Kimé, Paris 1992, p. 169; D. Losurdo, *Hegel et la catastrophe allemande*, trad. di C. Alunni, Albin Michel, Paris 1994, p. 129 [ed. or. *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini, Milano 1987, p. 112]; J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris 1992, p. 323; A. Stanguennec, *À l'origine de l'idée allemande de nation: la philosophie romantique et la philosophie hégélienne de l'État*, in "Revue française d'histoire des idées politiques", 14, 2001, p. 350.

⁶⁹ «Das bedeutet aber nicht, daß das große Werk des deutschen Staatsphilosophen bedeutungslos geworden und der Gedanke einer über dem Egoismus gesellschaftlicher Interessen stehenden politischen Führung preisgegeben wäre. Was an Hegel mächtigem Geistesbau überzeitlich groß und deutsch ist, bleibt auch in der neuen Gestalt weiter wirksam»; C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk* cit., p. 32 [trad. it. cit., p. 212].

⁷⁰ «Nur die der innerstaatlichen Lage des 19. Jahrhunderts entsprechenden Formen des hegelschen Beamtenstaates sind beseitigt und durch andere, unserer heutigen Wirklichkeit entsprechende Gestaltungen ersetzt»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁷¹ «Das deutsche Berufsbeamtentum ist aus einer unklar

und unhaltbar gewordenen Zwitterstellung befreit»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁷² «Der Nationalsozialismus [...] sichert und pflegt jede echte Volkssubstanz, wo er sie trifft, in Landschaft, Stamm oder Stand. Er hat [...] das deutsche Beamtentum von fremdgearteten Elementen gereinigt und dadurch als Stand wiederhergestellt. Er hat den Mut, Ungleiches ungleich zu behandeln und notwendige Differenzierungen durchzusetzen»; *ivi*, p. 32 [trad. it. *ivi*, pp. 212-213, modificata: nella traduzione italiana il termine *Stamm* viene reso come «stirpe»].

⁷³ «für bestimmte Organisationen der Partei, wie SA und SS»; *ivi*, p. 33 [trad. it. *ivi*, p. 213].

⁷⁴ «Daher könne auch die Gesichtspunkte der Haftung, insbesondere die der Körperschaftshaftung für Amtsmißbrauch [...] nicht auf die Partei oder die SA übertragen werden»; *ivi*, p. 22 [trad. it. *ivi*, p. 198].

⁷⁵ «Der dreigliederige Aufbau [...] entspricht auch den großen, durch Hegel begründeten Überlieferungen deutschen Staatsdenkens»; *ivi*, p. 13 [trad. it. *ivi*, p. 187].

⁷⁶ «Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist er unter dem Einfluß liberaler und artfremder Theoretiker und Schriftsteller aus dem Bewußtsein des deutschen Volkes verdrängt worden»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

⁷⁷ «Lo Stato totale non è un'unità meccanica, ma organica, esso non schematizza, struttura. Attraverso questo esser-strutturato, esso tende verso un ordine di dominio aristocratico, che culmina nel *Führer* personale e si edifica su una serie di gerarchie e funzioni»; cfr. cap. 7 qui.

⁷⁸ E. Wolf, *Richtiges Recht und evangelischer Glaube*, in *Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*, a cura di W. Künneth, H. Schreiner, Im Wichern, Berlin 19343, p. 248.

⁷⁹ Cfr. cap.3 qui.

⁸⁰ Die Bedeutung der Auseinandersetzung mit Hegel's

Staatsphilosophie und zunächst der Besinnung auf sie liegt darin, zu lernen, *wie* ein metaphysisches Denken und Durchdenken des Staates aussieht. Es handelt sich um die *Form* des Staatsdenkens. Es ist sicher, daß unser neues Ringen um den Staat aus der *soziologischen* Fragestellung *heraus* ist, wenn es auch immer wieder in sie zurückfällt. Diese §.§., vor allem § 262 ff. sind es, an denen *Marx* mit seiner Kritik einsetzt, er stellt dabei Hegel auf den Kopf. Dieser Zusammenhang zwischen Allgemeinem und Einzelne als Geschehen in der Wirklichkeit des Staates verankert, gehört *mit* hier herein. Aber dies ist doch nur eine ganz *allgemeine* Bestimmung. In diesen §.§. (d.h. im letzten, spricht Hegel zum ersten Male vom ‘politischen’ (§ 267): ‘Die Notwendigkeit der Idealität... u.s.w.’, ‘*Der politische Staat*’. Was heißt hier *politisch*? Gibt es einen Staat, der *nicht* politisch ist? Zum Unterschied gibt es bei Hegel den *äußeren* Staat, oder den *Not-staat*, oder *Verstandes-staat*. Dieser *äußere* Staat ist das ganze System der bürgerlichen Gesellschaft, der Regelung ihrer Bedürfnisse, der Gliederung der Stände, dieses ganze Ineinander, das die Bedürfnisse der Einzelnen und der einzelnen Gruppen regelt. 3) spricht Hegel vom *geistigen* Staat; es ist das gesamte Geschehen der Weltgeschichte, des Prozesses des zu sich selbst Kommens des Staates, *im* Auf- und Untergehen der einzelnen Staaten, dieses gesamten Kosmos. Also Hegel faßt den Begriff Staat auch in einem weiten Sinn, der sich mit *politisch nicht* deckt. Der politische Staat ist *mehr* Staat, ist der eigentliche *staatliche* Staat»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 76 r, f. 77 v.

⁸¹ Cfr. cap. 7 qui.

⁸² «Was heißt politisch? auf die *polis* bezogen, *politisch* ist eine besondere Eigenschaft der *politeia*, geht mit der *polis* zusammen, kommt an einer *polis* vor. Man kann aber auch so verstehen: das Politische ist das, was das *Wesen* des Staates (der *polis*) gerade *ausmacht*. Also 1) als Eigenschaft 2) als Wesensgrund. Je nach der einen oder anderen Auffassung hat

der Satz Richtigkeit oder nicht, wenn wir sagen: 'Das Wesen des Staates muß aus dem Politischen bestimmt werden'. *Richtig* ist der Satz, wenn er auf einen *Un* staat angewendet wird, unsinnig (tautologisch) wenn der Staat schon wirklicher Staat ist. Für die Bestimmung des Wesens des Politischen ist der Rückgang auf das Wesen des Staates das Allererste»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 77 v, f. 78 r.

⁸³ «Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus»; C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, p. 20 [trad. it. *Il concetto di 'politico'. Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in *Le categorie del 'politico': saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1988, p. 101, modificata: in questa traduzione dell'edizione del 1932 di *Der Begriff des Politischen*, che l'Autore cita solo in questa occasione e nota 87, il termine *Politischen* (sostantivizzazione dell'aggettivo *polisch*) viene reso con «politico», mentre nella traduzione italiana dell'edizione del 1933, più ampiamente commentata nel presente volume, lo stesso termine viene reso con «politica» (cfr. sia *Sul concetto della politica* che *Stato, movimento, popolo*, in C. Schmitt, *Principii politici del Nazionalsocialismo* cit.); per uniformità modifichiamo in tal senso la traduzione dell'edizione del 1932].

⁸⁴ «Heute kann das Politische nicht mehr vom Staate her, sondern muß der Staat vom Politischen her bestimmt werden»; C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk* cit., p. 15 [trad. it. cit., p. 189].

⁸⁵ Cfr. cap. 6 qui.

⁸⁶ «Was heißt *polis*? Status heißt *Zustand*, *status rei publicae* = Zustand der öffentlichen Dinge (zuerst moderner Gebrauch im Italienischen stato). *Dieser Staat* hat mit *polis* gar nichts zu tun. *polis* ist auch *nicht* die Gemeinschaft der *politeia*. Was *polis* ist, erfahren wir schon aus Homer, *Odyssee*, VI. Buch, Vers 9 ff. 'Um die *polis* herum zog er (fuhr er) mit einer Mauer, und baute Häuser und Tempel der Götter und teilte aus das

Ackerland'. *Polis* ist so die eigentliche *Mitte* des Daseinsbereiches. Diese Mitte ist eigentlich der Tempel und der *Markt*, auf dem die Versammlung der *politeia* stattfindet, *polis* ist die eigentlich bestimmende Mitte des geschichtlichen Daseins eines Volkes, eines Stammes, einer Sippe; das, worum sich das Leben abspielt; die Mitte, auf die alles bezogen ist, um dessen Schutz als Selbstbehauptung es geht. Das Wesentliche des Daseins ist Selbstbehauptung. Mauer, Haus, Land, Götter. Von hier aus ist das Wesen des Politischen zu begreifen»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 78 v.

⁸⁷ «der Status schlechthin»; C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932* cit., p. 20 [trad. it. cit., p. 101].

⁸⁸ Da Emmanuel Martineau.

⁸⁹ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung*, a cura di H. Heidegger, in "Heidegger Studies", 5, 1989, pp. 5-22. Il testo costituisce o una prima stesura non pronunciata della conferenza di Friburgo, o il testo stesso di questa conferenza, nel qual caso lo scritto pubblicato da Emmanuel Martineau potrebbe corrispondere alla conferenza tenuta due mesi più tardi a Zurigo. In ogni caso non è verosimile che questa versione sia stata composta nel 1931-32 come sostiene F.-W. von Herrmann (cfr. "Heidegger Studies", 8, 1992, p. 5). Una versione in lingua francese della conferenza, tradotta da Nicolas Rialland, è presente su Internet.

⁹⁰ «Ein Bauwerk, ein griechischer Tempel»; M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 19573, p. 30 [trad. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1991 (1^a ed. 1984), p. 27; *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani 2006 (1^a ed. 2002), p. 35]; ripreso in GA 5.

⁹¹ In questa prima versione si legge: «Das Bauwerk, der als Tempel die Gestalt des Gottes einbehält»; M. Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung* cit., p. 12.

⁹² «eröffnet der Tempel das Da, worin ein Volk zu sich

selbst, d.h. in die f ü g e n d e M a c h t s e i n e s G o t t e s k o m m t»; *ibidem*.

⁹³ «die ausbreitsame und gewurzelte Mitte, in der und aus der ein Volk sein geschichtliches Wohnen gründet»; *ivi*, p. 13.

⁹⁴ Heidegger afferma che, «per i Tedeschi», nella poesia di Hölderlin «il centro ancora inesplorato del loro mondo e della loro terra si conserva, e importanti decisioni si preparano»; *ivi*, p. 15. Molti altri testi, tra cui gli scritti pubblicati nel 2004 in *Zu Ernst Jünger* (GA 90), mostrano che queste «importanti decisioni» si riferiscono alla futura Seconda guerra mondiale.

⁹⁵ I. Kershaw, *Hitler 1889-1936* cit., p. 805 [trad. it. cit., p. 849].

⁹⁶ «Die politische Tat, das Werk der Kunst, die Gliederung der Volksordnung»; M. Heidegger, *Europa und die deutsche Philosophie* cit., p. 31 [«il fatto politico, l'opera d'arte, il formarsi dell'ordine costituito», trad. it. cit., p. 22].

⁹⁷ Cfr. cap. 9 qui.

⁹⁸ «Der Kampf des Führers gegen Versailles war der Kampf gegen den jüdisch-demokratischen Mythos. Es war Rosenbergs Aufgabe, diesen Kampf in der Ebene des Grundsätzlichen zu Ende zu führen. Der Mitkämpfer des Führers löste die Aufgabe durch den Nachweis, daß die Weltgeschichte nicht als eine imaginäre 'Entwicklung' zu einem imaginären Ziele verstanden werden kann, sondern die Selbstbehauptung und der Kampf seinsgestaltender Mythen gegeneinander ist»; A. Baeumler, *Alfred Rosenberg und der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Hoheneichen, München 1943, pp. 69-70. Cfr. C. Bambach, *Heidegger's Roots* cit., pp. 278-280.

⁹⁹ «Neuerdings ist das *Freund-Feindverhältnis* aufgetaucht als Wesen des Politischen. Es setzt die *Selbstbehauptung voraus*, ist also Wesens *folge* des Politischen. Freund und Feind gibt es nur, wo Selbstbehauptung ist. Selbstbehauptung in diesem Sinn verlangt eine bestimmte Auffassung des geschichtlichen Seins des Volkes und des Staates selbst. Weil der Staat diese Selbstbehauptung des geschichtlichen Seins eines Volkes ist *und*

weil man Staat *polis* nennen kann, zeigt sich demzufolge das Politische als Freund-Feindverhältnis; aber nicht *ist* dieses Verhältnis *das* Politische»; M. Heidegger, *Hegel, über den Staat* cit., f. 78 v, f. 79 r.

¹⁰⁰ «Neuerdings ist das Freund-Feind Verhältnis aufgetaucht als Wesen des Politischen. Vgl. Dazu das Freund-Feindverhältnis als das Politische von Carl Schmitt. Dieses setzt die Selbstbehauptung voraus; aber (das) Freund-Feind Verhältnis trifft nicht das Politische, sondern die Selbstbehauptung, die eine geschichtliche ist. Sofern der Staat diese Selbstbehauptung des geschichtlichen Seins eines Volkes ist, zeigt sich die *polis* in ihrem Geschehen im Freund-Feind Verhältnis, dieses ist nicht das Politische»; *ibidem*, *reportatio* di Siegfried Bröse.

¹⁰¹ Cfr. J.-M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, L'Herne, Paris 1968, p. 74.

¹⁰² Heidegger non ha affatto interrotto i rapporti con Carl Schmitt: nel 1944, mentre si trova a Berlino con la moglie, telefona a Schmitt e pranza con lui. L'unica cosa di cui parlano è la guerra; cfr. G. Ulmen, *Between the Weimar Republic and the Third Reich: Continuity in Carl Schmitt's Thought*, in "Telos", 119, primavera 2001, p. 29.

¹⁰³ M. Heidegger, *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, a cura di G. Neske, E. Kettering, Neske, Pfullingen 1988, p. 105 [ripreso in GA 16, trad. it. cit., p. 603]. Nell'intera intervista non c'è una sola parola sull'opera di sterminio del nazismo e sulla Shoah; la sola riserva espressa da Martin Heidegger riguarda il fatto che «questa gente [i dirigenti del movimento] era troppo sprovveduta nel pensiero»; cfr. *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

Capitolo nono

Dalla giustificazione della selezione razziale al negazionismo ontologico delle conferenze di Brema

Soltanto dove la soggettività incondizionata della volontà di potenza diventa la verità dell'ente nel suo insieme, è possibile, cioè metafisicamente necessario, il principio dell'istituzione di una selezione razziale, cioè non una mera formazione spontanea della razza, ma il consapevole pensiero della razza.

Heidegger, 1941-42¹

Il coinvolgimento politico di Martin Heidegger nel 1933 si iscrive nel solco di una personale radicalizzazione ben anteriore a quella data. Altrettanto vero è che tale coinvolgimento non terminò affatto nel 1934, né dopo: è proseguito fino alla fine e non è mai stato rinnegato. Tuttavia, a partire dal 1936, il suo profondo rapporto con il nazionalsocialismo entra in una nuova fase, caratterizzata principalmente dalla partecipazione ufficiale ai lavori dell'Archivio Nietzsche di Weimar – cui Hitler aveva reso pubblicamente onore come luogo sacro del nazismo – e dai corsi su Nietzsche, che rappresentano il grosso del suo insegnamento dal 1936 al 1940. Ancora nell'autunno 1944, nell'ultimo corso tenuto prima della sconfitta nazista e non completato, intitolato *Denken und Dichten*², Heidegger collega le due figure più celebrate dagli 'intellettuali' del nazismo: Hölderlin e Nietzsche. Questo nuovo periodo, più complesso a causa di lotte interne che vedono contrapporsi correnti diverse e personalità nemiche (nel caso specifico Heidegger e Krieck), è nondimeno rivelatore del fatto che l'opera di Heidegger continua ad attingere

l'ispirazione dall'evoluzione del movimento nazionalsocialista. Così, all'inizio degli anni Quaranta, uno dei suoi temi più ossessivi altro non è che la fredda legittimazione della selezione razziale, il cui «*principio*» è presentato come «metafisicamente necessario».

Nella *Gesamtausgabe*, i corsi pubblicati per i soli anni dal 1935 al 1944 costituiscono sedici volumi³, ai quali bisogna aggiungere le annotazioni personali del *Nachlaß*, di cui sono usciti sei volumi⁴, e i seminari, di cui sinora ne sono stati pubblicati solo tre⁵. La sovrabbondanza dei corsi e delle annotazioni nella *Gesamtausgabe* costituisce quindi un vero e proprio ostacolo materiale da superare per chi si accinge a realizzare una sintesi critica dell'opera di Heidegger, e di conseguenza è materialmente impossibile fornire nel presente capitolo dimostrazioni testuali altrettanto complete come per gli anni 1933-35 analizzati nei capitoli precedenti. Tuttavia possiamo aprire alcune prospettive essenziali.

Lo studio dei volumi citati ci ha progressivamente rivelato che i temi heideggeriani divulgati nei suoi scritti apparsi *dopo* il 1945 – la «svolta» (*die Kehre*); «l'altro inizio» (*der andere Anfang*) in quanto possibilità di opporre «l'evento» e la «verità dell'Essere» alla «storia della metafisica»; così come l'identificazione di metafisica e «nichilismo» – rappresentano altrettanti illusionismi che rispondono a un duplice obiettivo di Heidegger: far credere a un rovesciamento nel suo rapporto con il nazionalsocialismo al fine di scagionarsi, e attribuire la responsabilità dell'industria di annientamento del III Reich non alle personalità-guida naziste ma all'insieme della tradizione filosofica occidentale.

Non dobbiamo cadere in questi illusionismi, perché in realtà l'unico cambiamento importante nei discorsi di Heidegger ha avuto luogo negli anni 1942-49 e la sua motivazione fu strategica. Essa ha cominciato a tratteggiarsi quando si profilava la disfatta del nazismo e si è precisata dopo che Heidegger fu

messo di fronte all'evidenza del fallimento del III Reich, che significava contemporaneamente il fallimento totale della sua opera, che di quel Reich accompagnava il «movimento». Come disse nel 1945 alla sorella dell'arcivescovo Konrad Gröber, da cui era andato a chiedere protezione: «Ora per me è finita» – *Mit mir ist es jetzt zu Ende*⁶. I corsi degli anni dal 1933 al 1944 ci mostrano oggi la profonda concordanza tra l'opera di Heidegger e la progressione vittoriosa del movimento nazionalsocialista, tanto nelle menti quanto sul teatro di guerra, ed è per questo che essa ha perso la sua ragion d'essere ed è *finita* con la disfatta nazista del 1945.

Ma come la maggior parte dei nazisti più estremisti, Heidegger non accetta questa disfatta totale, generale e personale allo stesso tempo, come si vede bene nelle lettere che scrive in quell'anno a uno dei suoi fedeli, Rudolf Stadelmann⁷. E in seguito sarà portato a intensificare le manovre e gli stratagemmi allo scopo di far accettare e diffondere la sua opera nel dopoguerra.

Per riuscire nella sua impresa egli non esita, come ha dimostrato Hugo Ott riguardo alla sua 'giustificazione' del rettorato, a proporre le più insostenibili negazioni della realtà delle sue azioni passate e, come dimostreremo, a moltiplicare le riscritture e le falsificazioni dei propri testi. Ad esempio Heidegger sosterrà, a proposito della dissimulazione del suo elogio del nazionalsocialismo nell'*Introduzione alla metafisica*, di non aver fatto altro che ripristinare una frase tra parentesi scritta a suo tempo ma non pronunciata⁸ e, circa i suoi corsi su Nietzsche, di aver effettuato solo alcune modifiche puramente formali, laddove noi oggi sappiamo che egli ha voluto nascondere la vera natura del suo discorso per renderlo accettabile. Questi fatti sono estremamente gravi poiché non rappresentano solo un mascheramento della verità, ma anche una deliberata volontà di trasmettere dopo la Seconda guerra mondiale i temi e i principi di fondo del nazismo.

Date queste circostanze, chi voglia ottenere una visione d'insieme sufficientemente completa e obiettiva dell'opera di Heidegger partendo dai testi e dai documenti attualmente accessibili deve prendere in considerazione sia gli scritti degli anni 1933-44, sia la maniera in cui sono stati pubblicati dopo il 1945, a volte in due riprese e in modo molto differente. A tal proposito bisogna distinguere il periodo che ha preceduto la pubblicazione della *Gesamtausgabe* da quello che inizia nel 1975 con la comparsa del primo volume di questa edizione detta 'integrale': solo così si potranno vedere chiaramente le strategie messe in atto e le intenzioni reali del loro autore. Si sarà allora sufficientemente preparati per capire quanto sia indispensabile esercitare oggi una grande vigilanza di fronte all'impresa di pubblicazione della *Gesamtausgabe*, chiamata anche «versione finale». Come è stato ben sottolineato⁹, il fatto che Heidegger abbia rifiutato qualsiasi edizione critica pone un problema: quando non si possono confrontare i volumi della *Gesamtausgabe* con le edizioni anteriori o con i manoscritti stessi dell'autore, le sue riscritture tardive non sono più riconoscibili. E quando il confronto diventa possibile, occorrono ricerche lunghe e minuziose che ben pochi commentatori hanno la pazienza di portare a termine, soprattutto in Francia, dove numerosi studi recenti continuano a basarsi unicamente sul *Nietzsche* del 1961 senza mai riferirsi ai corsi su Nietzsche realmente tenuti, sebbene la loro pubblicazione nella *Gesamtausgabe* sia iniziata nel 1985 e terminata dal 2003¹⁰.

Aggiungiamo un'ultima osservazione, forse la più importante perché fornisce una chiave per comprendere il periodo successivo al 1945. Dopo questa data Heidegger mira a due obiettivi. Innanzitutto egli intende rendere accettabili i suoi corsi più nazisti degli anni Trenta, e con questa intenzione aggiunge la frase tra parentesi destinata ad attenuare il suo elogio del movimento nazionalsocialista del 1935, sopprime la frase apologetica su Mussolini e Hitler del corso del 1936 su

Schelling e modifica la conclusione che esalta la motorizzazione della Wehrmacht nel corso tenuto nel momento dell'invasione della Francia. Contemporaneamente vuole mostrare di non aver rinnegato nulla di fondamentale, ma può farlo solo in maniera estremamente prudente e progressiva. Così, la *Lettera sull'«umanismo»* del 1947 non parla che per allusioni e, come Heidegger stesso dirà successivamente, «in parole velate»¹¹, come nel caso del riferimento ai «giovani tedeschi» che, poiché «sapevano di Hölderlin», hanno «pensato e vissuto di fronte alla morte qualcosa di diverso»¹². Nel 1949, davanti al pubblico scelto del Club di Brema, in una conferenza intitolata *Il Dispositivo (Das Gestell)* egli, a proposito dei campi di sterminio e delle camere a gas, azzarda un'affermazione radicalmente revisionista che si guarderà dal pubblicare nell'edizione del 1962. E come vedremo si spingerà ancor più in là in un'altra conferenza, redatta nello stesso momento ma pubblicata solamente nel 1994 nella *Gesamtausgabe*¹³.

Sono stati necessari l'intervista apparsa postuma su "Der Spiegel" nel 1976 e i testi disponibili oggi nella *Gesamtausgabe* affinché i lettori cominciassero a vedere chiaramente che Heidegger non aveva rinnegato niente del suo profondo nazismo. Per questo l'«edizione integrale» è così nociva: attraverso il suo stesso contenuto essa diffonde nella filosofia la legittimazione esplicita e senza alcun ravvedimento dei principi guida del movimento nazista.

Tuttavia, quando Heidegger ha concepito il piano della *Gesamtausgabe* non si è spinto fino in fondo nel suo 'svelamento'. Per esempio ha evitato la pubblicazione del seminario dell'inverno 1933-34, forse perché lì il suo eros hitleriano è talmente manifesto da rendere impossibile mascherarlo dietro titoli apparentemente filosofici. Per tale ragione la presentazione e lo studio di quel seminario hanno costituito uno dei maggiori argomenti del nostro libro. E probabilmente esistono molti altri scritti e lettere tenuti in

serbo. Oggi però disponiamo di testi sufficienti per rivelare la verità su quest'opera e non cadere più nelle sue trappole. È tale indagine in profondità, fino al fondo più nero della dottrina di Heidegger, che proponiamo nel presente capitolo.

9.1 L'introduzione del nazismo nella «metafisica»

Prima di affrontare il primo dei corsi pubblicati dopo il 1945, *Introduzione alla metafisica* apparso nel 1953 – esattamente vent'anni dopo la presa del potere da parte di Hitler –, dobbiamo fornire un dato storico di ordine generale sull'anno 1935, durante il quale il corso è stato tenuto. Quell'anno un decreto del Ministero del Reich inasprì una direttiva formulata due anni prima, proibendo definitivamente ai professori di fare politica nei loro corsi. Come riporta, non senza *humour*, Karl Löwith:

Dalla selezione razziale al negazionismo ontologico Non meno squallida fu la tendenza generale ad adeguarsi alla «*Weltanschauung*» politica: il nuovo prospetto dei corsi brulicava di titoli che riguardavano «lo Stato»: «La fisica e lo Stato», «Arte e Stato», «Filosofia e politica», «Platone e il nazionalsocialismo» ecc. La conseguenza fu che nel semestre successivo il ministro emanò una circolare che vietava ai docenti di trattare temi politici a meno che non fossero strettamente attinenti alla loro materia specifica. Due anni dopo le cose erano giunte al punto che il ministro stesso, visti i miserevoli risultati degli esami, dichiarò che non sarebbero stati più tollerati professori politicizzati. I risultati della scienza «vicina al popolo» portarono ad una depoliticizzazione per motivi politici, e lo Stato totale diventò paradossalmente il fautore della neutralità in materia culturale!¹⁴

Quanto riferisce Löwith è capitale. Ora sappiamo che, se Heidegger dopo il suo seminario su Hegel e lo Stato non dedica

più corsi ad argomenti esplicitamente politici, non è in ragione di una distanza personale nei confronti del regime, ma in conformità con l'evoluzione generale del Reich e con il divieto posto ai professori di occuparsene. Vi è dunque, a partire dal 1935, una relativa depoliticizzazione dell'università che riguarda i professori che insegnano discipline classiche. A questo riguardo potrebbe darsi che la lotta di Heidegger contro la specializzazione universitaria rifletta non un rifiuto della «scienza politicizzata», come egli ha voluto far credere dopo la disfatta, ma, completamente al contrario, la sua avversione nei confronti della depoliticizzazione dell'università. Infatti ora sappiamo che il termine «autoaffermazione» (*Selbstbehauptung*), con il quale Heidegger designa la missione dell'università tedesca, è lo stesso per mezzo del quale egli definisce l'«essenza del politico». Dunque come si può dire che egli si è sempre opposto alla politicizzazione dell'università?

Da quel momento in poi le prese di posizione politiche nei suoi corsi si fanno più rare, ma non spariscono: diventano persino più incisive e brusche, come se egli intendesse compensare con formule più sorprendenti la penuria di politica nei corsi universitari. Possiamo per esempio considerare, come Heidegger lascerà intendere in una lettera a "Die Zeit" del settembre 1953¹⁵, che il corso del 1935 *Introduzione alla metafisica* sia completamente concepito per condurre l'ascoltatore all'elogio finale di ciò che egli non esita a definire «l'intima verità e la grandezza di questo movimento»¹⁶ (*der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung*): il nazionalsocialismo.

Tale «introduzione» (*Einführung*) alla metafisica costituisce in realtà l'introduzione, nella filosofia, del principio della direzione (*Führung*) «spirituale» del movimento nazionalsocialista, di cui egli esalta «l'intima verità e la grandezza». La violenza del tono che caratterizza molte pagine di questo corso è dovuta al suo carattere di «messaggio», ma

anche al fatto che a quell'epoca Heidegger è coinvolto in una polemica selvaggia con un altro 'filosofo' del nazismo, Ernst Krieck, in un 1935 in cui le lotte politiche in seno al nazismo si fanno più aspre. Krieck e molti altri a lui vicini svolgono in quel periodo un'intensa attività nel SD e, come stiamo per vedere dalla sorte di Joachim Haupt vicino invece a Heidegger, non si tratta solo di lotte tra idee.

Membro di lunga data dell'NSDAP, Haupt è un esperto di formazione e ha fondato gli Istituti di educazione nazional-politica (*Nationalpolitische Erziehungsanstalten*) o NAPOLAS. Come Heidegger, elogia il nuovo diritto razzista degli studenti¹⁷ e si distingue partecipando, nel luglio 1933 insieme ad Alfred Baeumler e Martin Heidegger, alle Giornate della *Deutsche Studentenschaft* organizzate, sembra, per iniziativa personale di quest'ultimo, rettore di Friburgo. Ernst Krieck, già a questa data in contrasto con Baeumler, non vi partecipa, ed è probabile che la sua assenza sia il primo indizio della successiva rottura con Heidegger. Haupt tenta di sviluppare sotto pseudonimo, in un'opera pubblicata nel 1935 per la casa editrice Armanen e intitolata *Sinnwandel der formalen Bildung*, temi molto vicini a quelli di Heidegger e verosimilmente ispirati da lui: ciò che rende affine il popolo tedesco al popolo greco è «la lotta per il vero essere (*wahres Sein*)». Come Heidegger nel suo seminario hitleriano, Haupt rapporta il popolo alla «comunità di sangue» e pone l'esistenza *völkisch* sotto il segno dell'eros, insistendo anche, in un capitolo intitolato *Rasse und Sprache*¹⁸, sull'importanza del linguaggio e della razza a tale riguardo. Nell'ottobre 1935 Reinhard Hoehn, vicino a Krieck e membro come lui del SD¹⁹, fa arrestare Haupt col pretesto di omosessualità sulla base della sua corrispondenza privata che veniva intercettata e controllata. Haupt farà due mesi di prigione e al termine del processo, nel 1937, sarà espulso dall'NSDAP.

Rispetto a queste lotte, il primo esempio fornito dal corso

del 1935 a proposito dell'essere dello Stato è rivelatore del clima dell'epoca e del concreto significato di *Führerstaat*:

Uno Stato – è. In che consiste il suo essere? Nel fatto che la polizia di Stato arresta un sospetto²⁰.

Gli altri due esempi formulati da Heidegger sono quelli delle macchine da scrivere in opera presso la cancelleria del Reich e il colloquio del *Führer* con il ministro inglese degli Affari esteri. Polizia di Stato, macchine da scrivere, politica estera di Hitler: ecco in effetti un buon riassunto dello Stato hitleriano già vantato e promosso da Heidegger nel suo seminario hitleriano del 1933-34 *Sull'essenza e i concetti di natura, storia e Stato*, e prospettato nella sua perennità in occasione del successivo seminario del 1934-35 *Hegel, sullo Stato*²¹...

Nella prima parte del corso del 1935 egli riduce la domanda fondamentale della «metafisica» alla «domanda sull'essere», intesa in un senso che in alcun modo attiene più alla vera filosofia, che riguarda tutti gli esseri umani e non può quindi essere confiscata a beneficio di un popolo o di una «razza». Non è più questione, dice Heidegger, di costruire un'ontologia: è venuto il momento di rinunciare a questo termine²². D'ora in poi si tratta dell'essere storico dell'uomo, del «nostro» avvenire più proprio. E prosegue in questi termini:

Si tratta di ricollocare l'esistenza storica dell'uomo, il che è come dire il nostro più autentico esserci futuro, nella totalità della storia a noi destinata, nella potenza dell'essere da rivelarsi in modo originario. [...] È per questo motivo che abbiamo posto la domanda sull'essere in relazione al destino dell'Europa in cui si decide dello stesso destino della Terra, destino di cui, per ciò che concerne l'Europa stessa, la nostra esistenza storica si rivela come il centro²³.

Con l'evocazione dell'esistenza storica, rapportata in realtà molto banalmente alla temporalità del futuro, alla quale si aggiungono il pathos di tono nazista sul destino, l'autenticità e la potenza dell'essere, le due frasi appena citate costituiscono un

buon condensato della *Lingua Tertii Imperii* (o LTI) nella sua versione heideggeriana. Ma l'enfasi del discorso non riesce a mascherare la realtà brutale e molto concreta della posta in gioco, lontana mille miglia da qualsiasi filosofia e da qualsiasi metafisica. Qual è infatti lo status di questo «noi»? Esso designa esclusivamente il popolo che risiede al centro dell'Europa e decide del destino della Terra. Heidegger confonde l'esistenza storica dell'uomo con il «noi» del solo popolo germanico riunito sotto la *Führung* hitleriana: un popolo che a quella data si sta preparando, attraverso un massiccio riarmo, a invadere, asservire e annientare spiritualmente e anche fisicamente gli altri popoli d'Europa. Sappiamo infatti con quale rapidità il «destino» della Cecoslovacchia, della Polonia, della Francia – e dell'Inghilterra se non avesse saputo tener testa – si giocherà in rapida successione poco dopo il 1935, una volta che la sorte della Spagna repubblicana sarà sistemata con l'appoggio della Luftwaffe.

Il progetto apparentemente guida di *Essere e tempo*, quello di un'ontologia fondamentale, lascia il posto alla realtà di ciò che è in gioco sotto il travestimento verbale. Dietro l'indeterminazione del discorso che riguarda l'essere e il nulla spunta la più decisa e radicale determinazione del popolo tedesco come «il popolo metafisico» (*das metaphysische Volk*), situato al centro dell'Europa, l'unico in grado di salvare l'Occidente dall'annientamento²⁴. Punto capitale, il tema dell'«altro inizio» è già presente, ed è un tema il cui spirito è nazista: si tratta di un «inizio» che deve essere «ricominciato in maniera ancora *più originaria*», in cui per Heidegger si tratta di «*riprendere* l'inizio del nostro esserci storico-spirituale, per trasformarlo in un altro inizio»²⁵, grazie al quale il *Dasein* riguadagnerà un radicamento nel suo suolo (*Bodenständigkeit*)²⁶. L'interrogazione sull'essere rimanda al destino dell'Europa, dove si deciderà il destino della Terra, un'Europa nella quale l'esserci storico del popolo tedesco è

concepito come il centro, stretto nella morsa tra Russia e America che sono, come dice veementemente a più riprese, la stessa cosa²⁷.

È fondamentale constatare che il tema dell'«altro inizio» non compare esclusivamente in scritti all'epoca inediti come i *Contributi alla filosofia*, e che quindi esso non costituisce un'alternativa all'insegnamento dispensato nei corsi e ancora meno la versione esoterica di un insegnamento essoterico, come egli ha talvolta affermato. In realtà è in corsi come l'*Introduzione alla metafisica* o in quelli su Nietzsche che Heidegger comincia a evocarlo, identificandolo con il momento in cui il popolo tedesco accede alla «potenza dell'essere» in vista di decidere del divenire storico dell'Europa e persino del mondo intero. Hitler non la pensa diversamente. L'«altro inizio» non è affatto 'altro' dal nazismo e dall'hitlerismo, con i quali al contrario Heidegger si identifica, è «altro» solo in rapporto al «primo inizio», che avrebbe avuto luogo in Grecia e che è posto come originario.

Il corso del 1935 è d'altronde uno dei testi di Heidegger in cui l'esaltazione nazista del popolo tedesco prende la piega più violenta. Ricusando la Russia e l'America Heidegger formula il rigetto di una parità che livella ogni rango: marxismo e democrazia occidentale sono presi di mira allo stesso modo²⁸. Al centro di un paragrafo contro il marxismo compare un brano di cui alcuni hanno presentato un'esegesi che ha potuto far credere che si trattasse di una presa di distanza nei confronti del nazionalsocialismo, ma questo è dipeso essenzialmente dalla traduzione. Si tratta della formula «il dirigismo organizzativo di un popolo concepito come massa vivente e come razza»²⁹. Ma la critica di Heidegger si rivolge solo alla nozione di «dirigismo organizzativo» (*organisatorische Lenkung*), e non mette in discussione il fatto di considerare il popolo come razza. Il termine *Organisation* – che non è di radice tedesca ma fa parte di quelle «parole romane» che Heidegger respinge in nome della sua concezione *völkisch* del linguaggio – è da lui utilizzato in

senso peggiorativo fin dal suo testo del 1929 *Kant e il problema della metafisica*, alla fine del quale, in un modo che è potuto sembrare enigmatico a quella data ma il cui significato discriminatorio ci è oggi manifesto, egli oppone i «folli dell'organizzazione» (*Narren der Organisation*) agli «amici dell'essenziale» (*Freunde des Wesentlichen*)³⁰. Con il termine «organizzazione» Heidegger prende infatti di mira i regimi politici opposti alla comunità o *Gemeinschaft*, sia che si tratti del bolscevismo sovietico che del liberalismo dell'Ovest. È soprattutto quest'ultimo che attacca, in quanto secondo lui rischia di contaminare la modalità di direzione del Partito nazionalsocialista e di condurre a ciò che in uno dei suoi corsi chiama il «nazionalsocialismo liberale»³¹, in cui l'organizzazione burocratica prenderebbe il sopravvento sulla violenza dittatoriale del *Führerprinzip*!

A tal proposito bisogna ricordare che questa celebrazione degli «amici dell'essenziale» è contemporanea al momento in cui, opponendosi a Cassirer, Heidegger – come tutti i nazionalsocialisti della sua generazione – afferma non senza violenza che è la «visione del mondo (*Weltanschauung*) a essere il presupposto del filosofare»³². Questo dovrebbe indurre i commentatori a una maggiore vigilanza, e a rileggere il *Kantbuch* tenendo conto delle dichiarazioni del suo autore. In ogni caso ora conosciamo, dai suoi insegnamenti degli anni 1933-35, in quale modo Heidegger intendeva sviluppare la domanda sull'uomo ripresa da Kant: con grande probabilità nella sua mente identificava già l'esistenza o *Dasein* dell'uomo con il destino «storico-metafisico» del solo popolo tedesco.

Diverse questioni nodali non possono quindi più essere eluse: che senso filosofico può avere ancora la parola «metafisica», la si consideri un aggettivo o un sostantivo, quando Heidegger la usa per qualificare l'esistenza del solo popolo germanico unito sotto il giogo hitleriano? E come si potrebbe prendere filosoficamente sul serio un tale uso? C'è in

lui una palese usurpazione delle parole del linguaggio filosofico, poste al servizio di una «visione del mondo» che altro non è che la distruzione di qualsiasi filosofia. Questa perversione heideggeriana nell'uso del termine «metafisica» raggiunge un livello tale che egli arriva a presentare, nel giugno 1940, la «motorizzazione della Wehrmacht» come «un atto metafisico»! Ecco perché è essenziale prendere oggi coscienza del fatto che ciò di cui ci parla Heidegger con il nome di «metafisica» è privo di rapporto con la vera metafisica, o filosofia prima, cioè la scienza dei princìpi e delle cause che vediamo all'opera in filosofi tanto diversi come Aristotele o Cartesio.

9.2 Le riscritture dei corsi su Nietzsche e l'apprezzamento di Baeumler

Dal 1936 al 1940 Heidegger dedica quasi tutti i suoi corsi a Nietzsche. Questo insegnamento è intimamente legato al suo coinvolgimento ufficiale nei progetti editoriali dell'Archivio Nietzsche di Weimar, che si può dire costituisca il contributo più visibile di Heidegger all'estensione progressiva del nazionalsocialismo nella filosofia. Infatti, lungi dal rappresentare una «discussione» con il nazionalsocialismo e una «resistenza spirituale» – come egli pretenderà di far credere quando tenterà di discolarsi nel 1945 davanti alla commissione di Friburgo –, i corsi su Nietzsche costituiscono uno sforzo cosciente e risoluto di legittimare il nazismo, in particolare durante le sue prime vittorie militari nella primavera del 1940.

Istituzione fondata da Elisabeth Förster-Nietzsche, l'Archivio Nietzsche di Weimar diviene ufficialmente, a partire dal 1933, un luogo di culto per il nuovo regime. Una settimana dopo la sua 'incoronazione' Hitler si fa fotografare a fianco del busto di Nietzsche e sostiene direttamente l'istituzione, che diventa così un pilastro ideologico dello Stato nazionalsocialista.

All'inizio del maggio 1934, e quindi all'indomani delle sue dimissioni dal rettorato, Heidegger partecipa insieme ad Alfred Rosenberg, Hans Franck, Carl Schmitt ed Erich Rothacker alle Giornate della Commissione per la filosofia del diritto dell'Accademia per il diritto tedesco organizzate negli edifici dell'Archivio Nietzsche, il cui tema è quello della «realizzazione del diritto germanico»³³. Il fatto di organizzare qui questa manifestazione testimonia la volontà dei dirigenti nazisti di fare di Weimar una città culta per la 'filosofia', alla stregua di Bayreuth per la musica³⁴.

L'impegno ufficiale di Heidegger ai lavori dell'Archivio Nietzsche inizia nell'anno 1935, ed egli siede tra i partecipanti alla riunione della Commissione di ricerca che si tiene dal 22 al 23 febbraio 1936 a Weimar. Insieme a lui viene nominato anche un altro 'filosofo' nazista, Hans Heyse³⁵. Per otto anni, dal 1935 al 1942, e fino al 1938 in maniera molto attiva, Heidegger sarà membro della Commissione scientifica per l'edizione integrale (*Gesamtausgabe*) storica e critica delle opere e delle lettere di Nietzsche. Come scriverà Karl Löwith: «in realtà [...] non fa che coprire il male col suo buon nome»³⁶.

Heidegger prende in carico la preparazione della nuova edizione di *La volontà di potenza* prevista dall'Archivio, e nello stesso anno l'autobiografia giovanile di Nietzsche, *La mia vita*, che viene pubblicata nel 1936 e inviata alle personalità maggiormente suscettibili di apportare sostegno finanziario all'istituzione: Hitler, Mussolini, Franck, Rosenberg, Baeumler³⁷. Per il suo lavoro Heidegger può disporre delle riproduzioni di inediti che gli serviranno soprattutto per l'elaborazione del suo corso del semestre estivo 1937 *La posizione metafisica di fondo di Nietzsche. L'eterno ritorno dell'uguale*, e soggiorna a lungo all'Archivio Nietzsche per le sue ricerche. L'11 luglio 1936 scrive a Henry Corbin in questi termini: «sono rientrato solo ieri sera da Weimar dove sono andato al *Nietzsche-Archiv*. Faccio parte di una commissione scientifica per la nuova edizione storica e

critica»³⁸.

Quando nel 1938 scoppia un conflitto tra l'Archivio Nietzsche e l'Ufficio (*Amt*) Rosenberg, che pretende di controllare la pubblicazione, è il capo della cancelleria di Hitler in persona, Hans Heinrich Lammers, a intervenire per tentare di trovare un compromesso. Dal canto suo Heidegger si sente sufficientemente forte da rifiutare la tutela dell'*Amt Rosenberg* sottolineando l'importanza dell'opera di Nietzsche «per il popolo tedesco e il futuro dell'Occidente», preoccupandosi tuttavia di precisare che, a suo parere:

un controllo ideologico (*weltanschaulich*) delle nuove opere tedesche che vengono pubblicate oggi è politicamente necessario e non è qui in discussione³⁹.

Heidegger ammette quindi, nel 1938, la «necessità politica» della censura nazista sulle pubblicazioni.

Veniamo ora ai corsi su Nietzsche. Heidegger li ha ripubblicati in blocco nel 1961 insieme a cinque testi composti dal 1940 al 1946, in due volumi dal titolo *Nietzsche*⁴⁰. Per rendere accettabile, sedici anni dopo la caduta del nazismo, il suo insegnamento su Nietzsche, egli ha realizzato molte e significative soppressioni, modifiche, aggiunte, senza farne menzione con i lettori⁴¹. Così un'intera generazione di filosofi ha avuto a disposizione solo un testo mutilato, che non consentiva di farsi un'idea esatta delle posizioni effettivamente insegnate da Heidegger dal 1936 al 1940. Il lettore germanofono ha però oggi la possibilità di accedere ai testi dei corsi pubblicati nella *Gesamtausgabe*, il che permette di valutare con precisione l'importanza delle modifiche introdotte da Heidegger nel 1961. Senza poter essere esaustivi, poiché tale lavoro richiederebbe un'opera intera, studieremo molte di queste alterazioni e soppressioni e rinvieremo sempre al testo dei corsi ripubblicati a partire dal 1985.

Il primo punto fondamentale da sottolineare è che invece di opporsi alle interpretazioni naziste di Nietzsche allora in voga

Heidegger le segnala ai suoi studenti positivamente. I due interpreti nazisti di Nietzsche maggiormente in vista all'epoca erano Alfred Baeumler e Kurt Hildebrandt⁴². Ebbene, qual è il primo riferimento bibliografico cui Heidegger rinvia i suoi studenti? Quello che definisce l'«intelligente postfazione» di Baeumler alla sua edizione del 1930 di *La volontà di potenza*⁴³. È dunque importante vedere cosa contiene questa Postfazione di Baeumler per essere raccomandata agli studenti con tanta priorità.

Baeumler, esattamente come farà Heidegger sei anni dopo, presenta *La volontà di potenza* come «l'opera filosofica maestra» di Nietzsche e insiste sulla coerenza sistematica del suo pensiero, che paragona a quello di Eraclito⁴⁴. Con Nietzsche, è «il legislatore di una determinata epoca della storia occidentale» che ci parla, come «dittatore del futuro»⁴⁵; si tratta di «portare ad espressione il contromovimento che si oppone al nichilismo europeo»⁴⁶ e, conformemente all'«essenza della vita», sostituire «le fondamenta marce della cultura cristiana» con «nuove fondamenta, in verità più antiche»⁴⁷. Infatti, «colui che vuole educare deve risalire al fondamento della vita. Deve cominciare dalla vita e dalla generazione della vita», deve, come ha fatto Nietzsche con il titolo del suo libro IV di *La volontà di potenza*, rinviare al «concetto greco di educazione» inteso come «disciplina e selezione» (*Zucht und Züchtung*)⁴⁸. In sintesi si deve riportare il «concetto greco-germanico di educazione» alla sua «realtà, che dà da pensare»⁴⁹. Nietzsche gioca «la vita contro la coscienza, l'istinto contro la conoscenza», con la volontà intesa come «pulsione, affetto, forza organizzatrice, potenza creatrice, formatrice, vita che diventa 'potenza' nelle sue forme». Si devono ancora comprendere correttamente i suoi concetti più importanti, quali «volontà di potenza», «superuomo», «padrone nella morale» e «schiavo nella morale». Non è questione di intenderli in «senso idealizzato». Già da giovane Nietzsche aveva saputo «protestare contro il concetto di umanità», aizzare

«la cultura contro la civiltà». Il suo ruolo specifico consiste nell'aver saputo mostrare che «istinti e affezioni esprimono in ogni razza (*Rasse*) e in ogni rango (*Stand*) qualcosa delle loro condizioni di esistenza; esigere che questi affetti cedano il passo alla 'virtù' significa chiedere che queste razze o ranghi siano annichiliti»⁵⁰. Non è quindi «il concetto morale di virtù, ma il concetto storico di grandezza che sta al centro dell'etica nietzschiana». Da qui «la critica della filosofia» per la quale, «Greci a parte, Nietzsche si confronta solo con i Tedeschi»⁵¹. Ugualmente da qui la sua dottrina sociale: «la democrazia rappresenta il fatto di non credere ai grandi uomini». E Baeumler cita anche un'altra affermazione di Nietzsche: «la mia filosofia è costruita su un ordine gerarchico, non su una morale individuale», riassumendola alla sua maniera in relazione al «superuomo» nietzschiano:

Esso mostra l'immagine del padrone della Terra, dell'uomo eroico che sa di essere un destino. Con scherno, egli suona la fine dello sproloquio liberale della nobiltà di spirito: non c'è spirito autentico senza vita autentica, è innanzitutto il sangue (*das Geblüt*) che nobilita lo spirito⁵².

L'educazione intesa come ammaestramento e selezione, il liberalismo e la democrazia sostituiti da un ordine gerarchico stabilito in base alla razza e al rango, lo spirito collegato alla nobiltà del sangue, ecco ciò che professa apertamente Baeumler in questa Postfazione che Heidegger raccomanda ai suoi studenti come intelligente. È la quintessenza della dottrina politica e razziale del nazismo che viene in tal modo esposta da Baeumler sin dal 1930, e che Heidegger approva senza riserve nel corso dell'inverno 1936-37. Non è un segno di convergenza isolato: troviamo più volte nel suo insegnamento proposizioni simili a quelle qui enunciate da Baeumler, sia nel biennio 1933-35, sia nei testi su Nietzsche degli anni dal 1936 al 1941.

Tale approvazione del testo di Baeumler costituisce un elemento decisivo per la comprensione del *Nietzsche* di

Heidegger: abbiamo la prova che egli giudica favorevolmente un'interpretazione della volontà di potenza che consiste essenzialmente nel ricondurre questa alla razza e al sangue. È una constatazione che non va nella direzione delle consuete esegesi del *Nietzsche* heideggeriano, le quali, partendo dal fatto che l'autore sembra prendere le distanze da ciò che chiama «biologismo» (ma vedremo che anche su questo punto ci sono sfumature che bisogna tenere presenti), deducono molto a torto che Heidegger rifiuti l'interpretazione razziale della volontà di potenza nietzschiana e che si opponga alla lettura nazionalsocialista di Nietzsche in quanto attinente al «biologismo», ragion per cui egli criticherebbe Baeumler. Che Heidegger non rifiuti l'interpretazione razziale della volontà di potenza e del superuomo nietzschiano, ma al contrario la legittimi, è quanto questi testi dimostrano. Infatti nei corsi non tenuti del 1941 lo vediamo rapportare il superuomo alla «selezione razziale»⁵³ senza esprimere l'ombra di una riserva nei confronti del modo razzista di interpretare Nietzsche.

Per altro verso gli scritti mostrano anche la messa in discussione dell'interpretazione biologica di Nietzsche, ma in verità questa contiene sempre un'ambiguità che si può cogliere solo riferendosi agli importanti sviluppi del 1939, soppressi nel *Nietzsche* del 1961. Da ciò bisogna trarre la conclusione che per Heidegger razzismo e biologismo non sono identici, e che esiste un razzismo non esclusivamente «biologico». In poche parole, il fatto che Heidegger discuta il biologismo non vuol dire che non sia razzista⁵⁴.

D'altronde, è l'usuale interpretazione nazista di Nietzsche che egli mette in questione quando dibatte di biologismo? Per niente. Nel 1937 i principali rappresentanti di questa lettura nazista sono Baeumler e Hildebrandt, e abbiamo visto come Heidegger presenti favorevolmente ai suoi studenti le loro opere. Certamente nel primo corso su Nietzsche c'è un passaggio critico su Baeumler e noi stiamo per analizzarlo

attentamente, ma si tratta di uno sviluppo che si conclude con un nuovo elogio di quest'ultimo, espresso nei seguenti termini:

Baeumler figura tra i pochissimi che sono insorti contro l'interpretazione psico-biologica di Nietzsche da parte di Klages⁵⁵.

Quindi, contrariamente a quanto affermato sinora dai commentatori, Heidegger non pensa che Baeumler interpreti Nietzsche in maniera «biologica»⁵⁶, ma al contrario che egli si opponga a quella interpretazione. Questa è la prova che il fatto di invocare la razza e il sangue non è per niente ciò che Heidegger respinge sotto il nome di «biologismo», la cui critica, qui associata allo «psicologismo», non è diretta a Baeumler ma a Ludwig Klages⁵⁷, cioè a un autore che nel 1936-37 ha perduto la posizione quasi ufficiale che aveva all'epoca delle sue conferenze a Berlino del 1934. Klages ormai vive in Svizzera e in quegli anni non è affatto considerato in Germania un rappresentante importante della 'filosofia' nazionalsocialista.

In realtà, come dimostra soprattutto il corso del semestre invernale 1933-34⁵⁸, Heidegger e Baeumler condividono il fatto di associare il sangue e lo spirito per metterli al servizio di una concezione razzista ed esplicitamente nazista della superiorità del popolo tedesco. Inoltre la stessa posizione sembra ritrovarsi anche in Hitler e in Rosenberg: è importante rilevare che in un recente lavoro dedicato principalmente ai loro scritti, *La religione politica del nazionalsocialismo*, l'autore sostiene che non c'è un biologismo socio-darwiniano in Hitler e in Rosenberg, e pensa che «con la caratterizzazione biologica dell'ideologema razza [...] l'intera base del razzismo nazionalsocialista [...] rimane nascosta»⁵⁹.

Comunque sia, ciò che Heidegger rimprovera a Baeumler non riguarda la sua interpretazione di Nietzsche in termini di sangue e razza. La sua critica verte esclusivamente sull'importanza da accordare alla nozione nietzschiana dell'eterno ritorno dell'uguale. Su questo punto, per il quale egli

si ispira a Karl Löwith senza però nominarlo, Heidegger respinge sia Baeumler che Jaspers, proprio nel momento in cui quest'ultimo è sul punto di essere costretto a dimettersi e viene interdetto all'insegnamento in quanto professore sposato con una «non ariana». Ciò ben conferma che la critica non è diretta a Baeumler in quanto 'filosofo' nazionalsocialista.

In verità le interpretazioni di Baeumler e di Heidegger sono estremamente vicine in questo periodo: entrambi mettono al centro della dottrina di Nietzsche la volontà di potenza; entrambi la fanno culminare nella nozione di superuomo attaccando il «nichilismo»; entrambi, di fatto, prendono di mira tutto ciò che il nazismo combatte (i valori del cristianesimo, la democrazia, la libertà individuale allora designata dal termine «liberalismo»); entrambi infine si oppongono alla concezione strettamente «biologica» di Nietzsche. L'unico punto importante che li vede contrapposti è il seguente: Baeumler afferma che l'eterno ritorno dell'uguale contraddirebbe la volontà di potenza interpretata come divenire irreversibile; Heidegger sostiene invece che queste due dottrine siano coerenti fra di loro, cosa che si intende poco se non le si rapporta ai loro fondamenti «metafisici», e la concezione di Baeumler in *Nietzsche filosofo e politico* del 1931 è troppo politica per riuscirci.

Nel corso invernale del 1936-37 Heidegger si limita a un'osservazione sfumata, lasciando intendere che ciò che è in causa non è tanto la compatibilità tra la dottrina dell'eterno ritorno e la concezione politica di Baeumler, quanto l'insufficienza della sua analisi a questo proposito. Scrive infatti:

La dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno non si addice alla politica di Baeumler, o per lo meno egli pensa che essa non gli si addica⁶⁰.

Nel *Nietzsche* del 1961 egli riscrive la frase per tentare di far credere a una sua critica radicale del nazismo di Baeumler, che nel corso tenuto nel 1936-37 in realtà era completamente

assente:

La dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno è in contrasto con la concezione della politica di Baeumler⁶¹.

In tedesco, l'assonanza tra *Wiederkehr* e *widerstreitet* accentua la forza della critica e tutto sembra concepito per suggerire al lettore che Heidegger si sarebbe opposto frontalmente a Baeumler e avrebbe fatto, attraverso la sua lettura di Nietzsche, atto di «resistenza» (*Widerstand*) spirituale, come sosterrà nel 1945. Ma questa modifica radicale della frase non è l'unica manipolazione del brano. Heidegger attenua l'elogio che viene dopo togliendo il superlativo, e così Baeumler non è più «uno dei pochissimi» ma solo «uno dei pochi» a essere insorto contro l'interpretazione psico-biologica di Nietzsche. Inoltre attutisce considerevolmente la critica a Jaspers che segue, laddove nel 1936-37 troviamo invece un lungo paragrafo che costituisce un violento attacco a Jaspers: Heidegger gli rimprovera in particolare «di non prendere più sul serio il sapere filosofico nel suo fondamento più intimo» e una tale filosofia diventa «una psicologia moralizzante dell'esistenza dell'uomo»⁶².

Nel 1936-37 il lettore si confronta con il contrasto esistente tra due diversi atteggiamenti critici di Heidegger: quello che riguarda Baeumler, che si conclude con un insistente elogio, e l'altro che verte su Jaspers e Klages, che sfocia in una condanna radicale che li accomuna avendo entrambi avuto il torto di attenersi a considerazioni «psicologiche». Nel 1961 la situazione è opposta: viene soppresso tutto il paragrafo critico su Jaspers in cui questi veniva presentato come uno psicologo e non come un filosofo, e la critica così ridotta appare molto moderata rispetto a quella di Baeumler, che al contrario viene inasprita. Questi cambiamenti costituiscono una prima esposizione delle manipolazioni heideggeriane del dopoguerra, destinate a rendere i suoi corsi accettabili al nuovo pubblico. Se c'è quindi una «svolta», se vi è una *Kehre* heideggeriana, essa è nella

direzione della falsificazione e non del capovolgimento del pensiero.

Sarebbe stato certamente un punto positivo se le trasformazioni del testo del 1961 avessero corrisposto a un'autentica e profonda evoluzione di Heidegger dopo venticinque anni. Purtroppo, sia il fatto che nella Prefazione del 1961 egli sostenga di aver introdotto solo delle correzioni puramente formali, sia l'esistenza della *Gesamtausgabe* in cui i corsi su Nietzsche vengono ripubblicati, questa volta nella loro versione immutata, dimostrano che le modifiche del 1961 sono essenzialmente motivate da sole considerazioni tattiche legate al contesto intellettuale e politico dell'immediato dopoguerra. Si tratta solamente, per Martin Heidegger, di evitare che l'opera non sia rifiutata dai lettori delle nostre democrazie, e questo al fine di consentire, secondo l'espressione maligna di Carl Schmitt, il suo «come-back» dopo il ritiro forzato all'indomani della disfatta nazista.

Una volta assicuratasi fama mondiale, a partire dalla metà degli anni Settanta Heidegger può lasciar ripubblicare i suoi corsi così come li aveva tenuti. In tal modo egli ci dà oggi da leggere la sua dottrina così come la ritiene ancora operativa e in grado di preparare un futuro nel quale la sua opera potrebbe di nuovo congiungersi al «movimento» della storia...

9.3 L'elogio di Spengler, il «biologismo» e i fondamenti della politica

Uno degli scandali dell'edizione del 1961 del *Nietzsche* di Heidegger è che egli sopprime, senza dichiararlo, la maggior parte delle lunghe descrizioni in cui riprende il discorso della lezione precedente per renderlo più concreto. Malgrado il nome, queste «riprese» (*Wiederholungen*) non si limitano a ripetere quanto è già stato esposto: è in questi sviluppi che Heidegger

rivela da quali fonti attinge la sua dottrina ed è qui che precisa gli stretti legami che collegano il suo insegnamento su Nietzsche all'attualità politica del nazismo. Così, nel corso del 1939 su *La volontà di potenza come conoscenza*, il capitolo sul «biologismo di Nietzsche» contiene uno sviluppo decisivo di ventisei pagine che non compariva nel primo volume del *Nietzsche* del 1961, e che è stato pubblicato solo nel 1989 nel volume 47 della *Gesamtausgabe*⁶³.

Nonostante siano apparse da più di vent'anni, queste pagine non sono citate in alcun lavoro in Francia, dove generalmente ci si continua a riferire solo al *Nietzsche* del 1961⁶⁴. Eppure è proprio in questa sezione a lungo soppressa che si può vedere quale sia lo spirito con il quale Heidegger discute il biologismo. In primo luogo, oggetto del suo scherno è l'uso delle parole con il suffisso *-ismo*, come «biologismo», «idealismo», «liberalismo». Per lui questi neologismi rientrano nel campo delle forme di comunicazione pubblica contemporanea dove ogni cosa vale l'altra, l'antico come il moderno, dove ad esempio, dice, «reportage fotografici sull'Acropoli e su un villaggio di negri [*Negerkral*] figurano affiancati»⁶⁵.

L'uso della parola *Negerkral* è la cifra di un razzismo profondamente radicato. Raramente utilizzato, il termine tedesco *Kral* deriva da *Kraal*, parola olandese che sta per «villaggio», che ritroviamo nell'inglese *corral* e che, in Sudafrica, designa il recinto per il bestiame: non siamo lontani dal «parco zoologico umano» di Peter Sloterdijk⁶⁶. *Negerkral* significa dunque «villaggio di negri», o peggio: «recinto per negri». Evidentemente, per il profondo razzismo di Heidegger il fatto di accostare l'Acropoli a un villaggio africano costituisce di per sé uno scandalo che non c'è nemmeno bisogno di commentare. La connotazione razzista di questo brano ci ricorda cosa già diceva dei «negri» e dei Bantu nei corsi del 1934⁶⁷.

Troviamo poi un lungo sviluppo critico sull'evoluzione di "Die Tat", la pubblicazione legata al movimento dei Giovani

conservatori (*Jungkonservative*) cui Heidegger era stato vicino, così come i suoi discepoli Hans-Georg Gadamer ed Erik Wolf. I responsabili di questa rivista avevano contribuito a preparare, prima ancora di celebrarla senza riserve, la presa del potere nel 1933⁶⁸. Heidegger evoca, non senza pathos, la «gioventù tedesca» un tempo radunata attorno a questa rivista e che, prima di cadere nella battaglia di Langemarck, nell'anteguerra militava nei Corpi franchi accademici (*akademische Freischaren*) delle università di Jena, Gottinga e Marburgo. È quindi deplorabile, aggiunge, che in questo 1939, «nell'angoscia attuale del nostro popolo», la rivista "Die Tat" si sia data un nuovo sottotitolo ("Il Ventesimo secolo") e che, «nata dallo slancio di uomini tedeschi al massimo grado», si sia «trasformata in una specie di rivista americana sofisticata»⁶⁹.

Subito dopo Heidegger si prende gioco, come più di una volta nei suoi corsi, del «fronte confessionale» dove si sono riuniti i protestanti meno sottomessi al nazismo. Questi attacchi però non gli alienarono le simpatie di Erik Wolf, il che ci conferma che quest'ultimo aveva con lui altri legami. Ma ciò che è più profondamente rivelatore dei reali pensieri di Heidegger è il lungo brano sul biologismo in Oswald Spengler e Ludwig Klages⁷⁰.

Su Klages Heidegger non pronuncia che qualche parola di disprezzo, riconoscendogli solo di essere il fondatore della grafologia. Molto articolata al contrario la sua evocazione di Spengler, esclusivamente positiva. Dopo essersi sollevato contro il fatto di considerarlo, per via del titolo della sua opera *// tramonto dell'Occidente*, «come il predicatore pessimistico di un'atmosfera apocalittica debole e senza speranza»⁷¹ quando invece è «tutto il contrario», egli ne fa questo marcato elogio:

In base a un'interpretazione biologica della «volontà di potenza» egli è diventato uno dei primi e fondamentali educatori politici tra gli anni Venti e Trenta, mentre tentava di scrivere la storia per l'uomo di Stato e di sviluppare

storicamente l'arte di essere un uomo di Stato⁷².

Come possiamo vedere, il «biologismo» di Spengler non è mal considerato. Peraltro Heidegger apprezza in lui «l'educatore politico», e per noi che conosciamo l'aspirazione di Heidegger a svolgere egli stesso questo ruolo è interessante notare che, nel 1939, a una data in cui gli era ancora possibile trasformare apertamente il suo insegnamento in un corso di propaganda hitleriana e nazista, egli non ha cambiato idea rispetto all'ambizione ostentata sei anni prima nel suo seminario hitleriano.

Nel 1939 Heidegger infatti ci ricade, mascherandosi questa volta dietro l'autorità di Spengler, e quelle che seguono sono le citazioni che nella primavera di quell'anno raccoglie da *Der Staat* per i suoi studenti:

Nella Prefazione al suo scritto intitolato *Lo Stato* (1924), nel quale egli sintetizza le tesi filosofiche fondamentali de *Il tramonto dell'Occidente* (1917), ritroviamo le affermazioni: «là dove noi ci troviamo: nel passaggio dal parlamentarismo al cesarismo. Noi viviamo in una grande epoca... Il destino della Germania dipende dall'influenza conquistata dagli uomini che avranno compreso questa epoca e saranno alla sua altezza» (Prefazione, p. IV). «I successi inglesi sono sempre iniziati con degli insuccessi, e solo la tenacia nella lotta finale li ha garantiti» (Prefazione, p. III)⁷³.

Dopo aver scelto questi brani della Prefazione al testo, Heidegger cita diverse frasi estratte dalle prime pagine della terza parte, intitolata *Filosofia della politica*:

Non esistono popoli che abbiano doti politiche. Esistono soltanto popoli che si trovano saldamente fra le mani di una minoranza dirigente e che grazie a ciò si sentono in «ottima disposizione». Gli Inglesi in materia politica sono altrettanto privi di giudizio, ristretti e poco pratici quanto qualsiasi altra nazione: hanno però in proprio una *tradizione della fiducia* malgrado il loro gusto per i dibattiti pubblici... fiducia che vuol

dire rinuncia involontaria alla critica... *Le qualità politiche di una massa si riducono alla fiducia nei capi [Führung]*. Ma bisogna sapersi acquistare questa fiducia; essa deve maturare lentamente, deve essere confermata dal successo e deve divenire tradizione (p. 147)⁷⁴.

I tagli nelle citazioni corrispondono ad alcune descrizioni del popolo inglese sopprese da Heidegger per arrivare a ciò che gli interessa: l'affermazione della *Führung* in cui si sintetizza, per lui come per Hitler, l'essenziale della politica. Il seguito del corso è particolarmente importante, perché ci rivela le fonti dalle quali Heidegger attinge la sua concezione della politica come «autoaffermazione» (*Selbstbehauptung*). Prosegue infatti così:

Il fondamentale e l'essenziale in politica, da cui la posizione politica e la riflessione storica di Spengler scaturiscono, appare nelle frasi che seguono, che spesso ricordano Nietzsche alla lettera: «La politica è il modo con cui la vita umana in moto si afferma [*sich behauptet*], cresce, trionfa su altre correnti di vita. *Tutta la vita è politica* in ognuno dei suoi tratti istintivi: sino al midollo. Ciò che oggi si ama chiamare energia vitale (vitalità), designa quell'«elemento impersonale» [es] in noi che cerca di portarsi avanti e in alto ad ogni costo, l'impulso cosmico oscuro e nostalgico al valore e alla potenza che è legato in termini di pianta e di razza alla terra, al «suolo natale» [*Heimat*]. La direzione insita nella vita, la necessità di agire, è ciò che come vita politica negli uomini superiori cerca e non può non cercare le grandi decisioni a che ci sia un destino o si subisca un destino. Perché o ci si sviluppa, o si muore: non vi è una terza possibilità» (p. 145)⁷⁵.

Confrontare questa pagina di Spengler citata da Heidegger con la conclusione del suo seminario su Hegel e lo Stato ci mostra che per la definizione del «politico» come «autoaffermazione» (*Selbstbehauptung*) egli ha tratto diretta

ispirazione dalla definizione spengleriana della politica come «modo con cui questa vita in moto si afferma (*sich behauptet*), cresce, trionfa sulle altre correnti di vita»⁷⁶. Si svela così la fonte dalla quale Heidegger ha potuto attingere la sua concezione della politica sin dalla conferenza su Spengler del 1920. La politica – o, nel seminario su Hegel e lo Stato, il «politico» – altro non è che l'autoaffermazione dell'esserci. Certamente egli traspone in un vocabolario esistenziale e ontologico ciò che Spengler enuncia in un linguaggio più vitalista, ma il fondo è lo stesso, e abbiamo visto come, all'occorrenza, Heidegger non esiti a parlare del «fluire del sangue» (*das Strömen des Blutes*)⁷⁷.

Ebbene, qual è questa «vita» (*Dasein*) che si afferma nella politica secondo Spengler? Lo indica la frase che viene prima:

Chiamiamo storia le correnti dell'essere [*Daseinsströme*] in quanto vi vediamo il movimento: razza [*Geschlecht*], casta [*Stand*], popolo, nazione⁷⁸.

Così, la vita è «politica» in quanto essa si afferma e «storia» in quanto è movimento, ed è in primo luogo intesa come razza. È questa la dottrina cui Heidegger si riferisce.

Bisogna sottolineare l'estrema nocività di queste pagine di Spengler, che costituiscono il pozzo dal quale attingeranno i principali 'teorici' del nazismo: Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg, Walter Darré o Martin Heidegger. Quasi tutte le parole di Spengler infatti si ritroveranno nella dottrina nazista. È il caso per esempio del suo elogio della «nobiltà» (*Adel*) come espressione della «razza dura», e della «disciplina» o «ammaestramento» (*Zucht*) come modalità di educazione politica. Spengler scrive infatti:

Perciò la nobiltà in quanto espressione di una razza dura è l'ordinamento propriamente politico, e la disciplina, non l'istruzione, è la modalità propriamente politica dell'educazione⁷⁹.

La definizione heideggeriana del «politico» come «autoaffermazione» è dunque priva di originalità, in quanto

deriva dallo stesso fondo razzista delle tesi di Spengler. Questa è la dimostrazione definitiva, dunque, che Heidegger non combatte affatto *quel* «biologismo». Ciò che egli critica in continuazione è il darwinismo in quanto anglosassone e quindi «liberale», ma nel seguito del corso su Nietzsche è attento a sottolineare che «il biologismo di Nietzsche non è darwinismo». Infatti, aggiunge, Darwin concepisce la vita in modo «*sociologico*-metafisico», mentre Nietzsche la interpreta in maniera «*ontologico*-metafisica», dove il termine «ontologico», precisa, non deve essere inteso in senso scolastico⁸⁰.

Possiamo dunque affermare che la dottrina heideggeriana costituisce nelle sue premesse la ripresa e la trasposizione esistenziale e «ontologica» della lotta per la vita e per il dominio totale, quella che troviamo nelle interpretazioni di Nietzsche a opera di Spengler e Jünger, che restano le sue due principali fonti nel corso degli anni Trenta.

Vero è che Heidegger cercherà costantemente di difendere la sua originalità in particolare forgiando una propria terminologia, ma nella sostanza l'ispirazione razzista rimane comune ai tre autori e si può anche affermare che, espressa in maniera 'ontologica', in Heidegger si radicalizzi. Quello che più gli interessa infatti, a prescindere dal modo in cui lo esprime, è la difesa di ciò che nel corso del semestre estivo del 1934 chiama la «capacità creatrice e le autoaffermazioni (*Selbstbehaupten*)» della «forza del popolo tedesco»⁸¹, e per conseguire tale fine si deve attingere alle «possibilità fondamentali dell'essenza della razza germanica originaria» (*die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens*)⁸². La fortuna dell'opera di Heidegger si deve all'aver saputo dare al fondo razzista di questa dottrina un'apparenza 'filosofica' più di quanto non avevano fatto Spengler o Jünger, mentre essa rappresenta, per quanto ha di discriminatorio, la perversione radicale e la distruzione in atto della filosofia.

9.4 Heidegger e Oskar Becker: essere, essenza, razza

Sulla portata razzista dell'«ontologia» heideggeriana getta un'importante luce la controversia sollevata negli anni 1937-38 da uno dei suoi discepoli, Oskar Becker. Insieme a Karl Löwith, Becker è uno dei due principali allievi di Heidegger all'inizio degli anni Venti, quegli stessi anni in cui tra i discepoli e il maestro si svolge un'ampia corrispondenza, rimasta inedita, sulle tesi di *Essere e tempo*. Sin da quest'epoca Becker si rivela molto vicino al teorico della razza Ludwig Clauß. Nel 1928 Heidegger stima Becker quanto basta per proporlo come suo successore a Marburgo, ma il Ministero lo retrocede in graduatoria favorendo Franck. Allora Heidegger prende Becker come primo assistente a Friburgo prima che questi sia eletto professore a Bonn, dove diventa collega di Erich Rothacker.

Nel 1937 Becker fa parte della delegazione selezionata dal regime per rappresentare la Germania al Congrès Descartes di Parigi; il suo intervento, intitolato *Transzendenz und Paratranszendenz*, viene pubblicato nello stesso anno nell'VIII volume degli Atti del congresso, e riassunto in questi termini:

La nota espressione di Platone *epekeina tes ousias* e le considerazioni di Aristotele sul tema della filosofia prima portano a riconoscere, nell'idea di trascendenza, un doppio senso che non viene chiarito. Il perseguimento sistematico di questo problema conduce a separare l'idea tradizionale di trascendenza in una «trascendenza» propriamente detta (in senso eminente) e una forma nuova, sinora non considerata a sufficienza, la «paratranscendenza». Essa corrisponde al «naturale», alla crescita organica, alle potenze materne, sangue e terra. La ricerca che la concerne fonda una nuova disciplina metafisica dello stesso genere dell'ontologia: la «paraontologia»⁸³.

Comprendiamo che si tratta di fondare la dottrina razziale nazionalsocialista del *Blut und Boden* su una pseudo-metafisica

elaborata a partire dall'ontologia fondamentale di Heidegger e conforme a essa. Ciò che sbalordisce di questa impresa è da una parte la parvenza di tecnicità filosofica assunta attraverso un'erudita pseudo-discussione su Platone e Aristotele costellata di citazioni greche, e dall'altra il fatto che i responsabili del congresso abbiano pubblicato questo testo. Si vede in questo esempio come il funzionamento routinario dell'istituzione, l'assenza di una presa di coscienza seria e profonda di ciò che viene detto sotto l'apparenza di una proposta filosofica, permetta alle dottrine più devastanti di propagarsi nel pensiero. È un monito di cui oggi dobbiamo tenere conto.

Ma siamo ora più vigili che nel 1937? Abbiamo, come si usa dire, imparato la lezione della storia? La realtà di ciò che oggi viene pubblicato porta a dubitarne. Facciamo un esempio. Nel 2003 è apparso un articolo dello schmittiano Reinhard Mehring nel quale l'autore – senza nascondere il carattere *völkisch* e razzista delle concezioni di Karl Larenz, ma passando sotto silenzio il razzismo di Erik Wolf presentato come un «personalista» – fa un pesante elogio della «filosofia del diritto» dei due autori e la contrappone all'«ethos democratico del relativismo» che, a suo parere, può solo essere incline alla «rassegnazione»⁸⁴. In sintesi, è a Larenz e a Wolf che dovremmo ispirarci oggi, e non a Gustav Radbruch, che sotto il nazismo fu un oppositore autentico benché discreto. Così, in una pubblicazione dedicata ai *Giuristi di sinistra nella Repubblica di Weimar*, un articolo può esprimere una netta preferenza per dei giuristi nazisti come Wolf e Larenz senza suscitare alcuna riserva da parte degli editori. Vero è che l'articolo si mette al riparo con l'usurpata reputazione di Erik Wolf, il che ci conferma quanto sia necessario fare la massima chiarezza sulla vera dottrina di quel discepolo di Heidegger.

Tornando a Oskar Becker, va sottolineato che il suo discorso prende le basi da Heidegger, a partire dal quale egli, come in un rilancio, intende costituire una nuova «ontologia»

che, meglio di quella elaborata dal suo maestro, renderebbe conto della razza. Becker inizia con l'appoggiarsi su quella nozione di «nascita» (*Geburt*) centrale nel nazismo e, come abbiamo visto, nel primo corso su Hölderlin di Heidegger. *Geburt* è per Becker un concetto «originariamente pagano» (*urheidnisch*) che si radica nel «mito originario» (*Ursprungsmythos*), ed egli presenta la «nascita» come «contrappunto metafisico» (*metaphysisches Gegenspiel*) dell'«esistenziale» heideggeriano dell'«esser gettato» (*Geworfenheit*). In sintesi, Becker vede nell'autore di *Essere e tempo* colui che ha saputo descrivere la deiezione del *Dasein* nell'esistenza inautentica, caratterizzata dall'assenza del suolo e dalla non appartenenza alla *Gemeinschaft*, mentre egli inizierebbe a fondare l'appartenenza alla razza su una nuova «ontologia».

È patetico vedere questo discepolo sforzarsi di esistere rispetto al maestro inventando neologismi ancor più barbari come «paratrascendenza» e «paraontologia», e sprofondare nei bassifondi più nauseanti del nazismo con l'aspirazione di impiantare, meglio di Heidegger, la dottrina razziale nella filosofia. Alla fine del suo lavoro infatti Becker si svela, e in relazione al «fenomeno della nascita» afferma:

È là che le esperienze fondamentali come l'appartenenza a un determinato esser-popolo (*Volkstum*), a una determinata razza e al paesaggio natale trovano il loro posto. Ciò che diviene visibile in queste esperienze fondamentali sono le antiche potenze materne del sangue e della terra, da sempre miticamente apparentate⁸⁵.

Egli ricicla tutto il metaforizzato vocabolario razziale del nazionalsocialismo elaborato da Clauß, Rothacker e Jünger e, come abbiamo visto, utilizzato parecchie volte da Heidegger stesso, in particolare nei suoi corsi del 1933: la «forza che conia» (*prägende Kraft*), il «tipo» (*Typ*), lo «stampo» (*Schlag*), la «forma fondamentale» (*Grundgestalt*). Becker si domanda poi se non si

ritrovi proprio qui il *Dasein* umano descritto da Heidegger nella sua analitica esistenziale. Probabilmente, lascia intendere, ma a condizione di fare uno spostamento terminologico: ispirandosi alla «natura filosofica della lingua tedesca» che parla del bambino come di una «piccola essenza» (*kleines Wesen*), non si dovrebbe più dire *Dasein* bensì *Dawesen*, non più parlare di *Sein* bensì di *wesendes Wesen*. Becker prosegue le sue elucubrazioni determinando costantemente le proprie posizioni rispetto a quelle di Heidegger: intende completare la «differenza ontologica» dell'essere e dell'ente tramite l'«identità paraontologica» (*parontologische Gleichung*) dell'essenza con l'essenza. In realtà, lungi dal distinguersi dal suo maestro, non fa che confermare una tendenza rilevabile negli stessi testi di quest'ultimo, nei quali il riferimento all'«essenza» (*Wesen*) diventa sempre più insistente durante gli anni Trenta. Vedremo infatti Heidegger, nei suoi scritti su Jünger, parlare dell'«essenza nascosta e non ancora purificata dei Tedeschi»⁸⁶.

Nel 1938 Becker pubblica, nella rivista "Rasse", un articolo ancora più esplicito dal titolo *Metafisica nordica*⁸⁷. Questa rivista mensile è pubblicata all'epoca a Lipsia da Teubner, l'editore di Aristotele. Già messo in evidenza da Karl Löwith e Hans Sluga⁸⁸, questo secondo 'studio' di Becker è un po' più conosciuto del primo ed è comunque altrettanto istruttivo per il suo modo di 'ontologizzare' un substrato razzista. Il discepolo riprende in maniera diretta ciò che il maestro aveva compiuto in forma più mascherata. C'è tuttavia una differenza tra i due autori visto che Heidegger è, come Erik Wolf e secondo le sue proprie espressioni, sostenitore di una «essenza dei Tedeschi» e di una «essenza della razza germanica originaria», mentre Becker, come Ludwig Clauß, si basa sul mito della «razza nordica». Così, l'articolo di Becker inizia con affermazioni come «non tutti i popoli hanno una metafisica» e «la metafisica è una possibilità nordica», mentre Heidegger afferma, un po' diversamente, che «il popolo metafisico» è quello tedesco.

In questo scritto Becker non mette più in discussione solo l'esistenzialismo di Heidegger, ma anche la forma che gli ha dato un altro dei suoi discepoli, Hans Heyse, in *Idee und Existenz*. Il contesto della rivista "Rasse" gli permette di essere più esplicito e nelle conclusioni, in cui si appoggia sui teorici razziali Houston S. Chamberlain e Ludwig Clauß, arriva a esprimere la relazione tra essenza umana e razza in questi termini:

L'essenza dell'uomo appartiene [...] alla tutela (*Geborgenheit*) della sua razza⁸⁹.

La terminologia di Becker annuncia con precisione gli ulteriori sviluppi di Heidegger e in particolare le sue conferenze di Brema del 1949, dove troviamo parole che hanno la stessa radice di *Geborgenheit* quando questi parla di «celare-salvare» (*bergen*) e di «salvamento» (*Bergung*) dell'uomo nella «verità» e nell'«essenza dell'essere»⁹⁰.

In generale, l'evoluzione della terminologia di Heidegger sotto il nazismo va nello stesso senso del vocabolario di Becker: si tratta sempre più costantemente di una questione di «essenza». Negli anni Trenta è da tempo che la parola *Existenz* è scomparsa dal linguaggio heideggeriano, in compenso, l'«essenza dell'essere» (*Wesen des Seins*) è ormai al centro del suo interesse.

Precisiamo inoltre che Becker prosegue, riguardo alla razza, un'amichevole controversia iniziata con il suo maestro a metà degli anni Venti a proposito dell'arte, in cui egli metteva in dubbio la capacità dell'analisi esistenziale di *Essere e tempo* di render conto di essa. Ma, come ha ben mostrato Hans Sluga⁹¹, nel 1938 è già da tempo che Heidegger ha completamente riconsiderato la questione dell'arte e fondato questa sull'appartenenza di un popolo alla «terra», accostando, nella conferenza del 1935 *L'origine dell'opera d'arte*, la fondazione della città (*polis*) a quella dell'opera d'arte, in particolar modo nell'esempio del tempio⁹². Nel 1937-38 le critiche di Becker

risultano quindi fuori tempo rispetto all'evoluzione effettiva degli scritti di Heidegger.

Di fatto, non solo quest'ultimo non ha niente da invidiare a Becker in materia di vaticinii sull'«essenza della razza germanica originaria», ma andrà più lontano di lui nell'ostracismo antisemita. Infatti, quando Becker pubblicherà nella collana delle «Conferenze di guerra» del 1942 dell'Università di Bonn un saggio intitolato *I pensieri di Friedrich Nietzsche su gerarchia, disciplina e selezione*⁹³, inserirà nella sua breve bibliografia il libro di Karl Löwith *Nietzsche e l'eterno ritorno* pubblicato nel 1935⁹⁴. Heidegger invece, nonostante dovesse molto alla valorizzazione di Löwith dell'eterno ritorno nietzschiano, non si riferisce mai al suo lavoro e non pronuncia mai nei corsi su Nietzsche il nome del suo ex allievo ebreo.

Evidentemente Heidegger non è rimasto turbato dalla discussione razziale della propria ontologia da parte di Oskar Becker visto che dopo la Seconda guerra mondiale i due uomini rimangono amici. In una lettera del 30 marzo 1966 indirizzata a Eugen Fink, Heidegger gli parla del «nostro stimatissimo amico, morto recentemente, Oskar Becker»⁹⁵. Poco prima di morire quest'ultimo aveva ripubblicato nel 1963 per Neske, lo stesso editore di Heidegger, le proprie considerazioni su *Dasein* e *Dawesen*, prive di tutto ciò che, nei suoi scritti degli anni 1937-38, lasciava trasparire il significato razziale della sua nozione di «essenza»⁹⁶. E ancora, nel 1984, il suo lavoro intitolato *Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen* viene pubblicato da un allievo di Heidegger, Otto Pöggeler, in un'opera collettiva sul suo maestro⁹⁷. Così, e anche se lo sfondo razziale della dottrina di Becker resta intenzionalmente mascherato dopo il 1945, Heidegger e il suo discepolo continuano ad accogliere i suoi scritti senza mai palesare la minima riserva nei confronti di quella che resta fondamentalmente una discussione razziale dell'opera dello stesso Heidegger.

9.5 L'interpretazione di Cartesio e della «metafisica» all'epoca dell'invasione della Francia

Torniamo ai corsi su Nietzsche e alla posizione che ne emerge all'inizio degli anni Quaranta. È particolarmente importante vedere in che modo Heidegger consideri ormai Cartesio, poiché può sembrare, a una prima lettura, che egli abbia profondamente cambiato la sua valutazione dell'autore delle *Meditazioni metafisiche* rispetto alla condanna senza appello del 1933. In realtà l'apparente capovolgimento riflette il cambiamento radicale dei rapporti di forza tra la Germania nazista e la Francia. Siamo infatti nella primavera del 1940, quando le armate del Reich irrompono in Francia, ed è questo il momento che Heidegger sceglie per parlare a lungo di Cartesio.

Il corso originale è molto più esteso del testo pubblicato nel *Nietzsche* del 1961, dove furono sopprese più di una ventina di pagine di compendio riguardanti Cartesio – in particolare in relazione alla critica di Pascal. Tuttavia non si potrebbe parlare di una delucidazione filosofica dell'opera cartesiana: vi si ritrovano al contrario le antiche 'interpretazioni' già presenti nel suo corso invernale del 1923-24⁹⁸, in forma irrigidita, come si vede dalle formule che Heidegger attribuisce a Cartesio ma che in realtà non sono affatto le sue. Le espressioni *cogito me cogitare*, *ego cogito* come *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*⁹⁹ e come *subjectum*¹⁰⁰, non appartengono infatti al vocabolario delle *Meditazioni*: mai Cartesio parla qui di «fondamento» al singolare, mai qualifica l'*io* umano come «assoluto», mai, come abbiamo visto, usa nelle *Meditazioni* il termine *subjectum* a proposito della *res cogitans*.

Peraltro, nel 1940 e nel 1941 si ritrovano le stesse presupposizioni riduttive del 1923-24, a riprova che l'idea che Heidegger ha dell'autore delle *Meditazioni* non è fundamentalmente cambiata nei due decenni. Egli persiste infatti nell'interpretare la *philosophia prima* di Cartesio in

maniera prettamente scolastica, come una filosofia che si mantiene «nell'orizzonte della questione dell'*ens qua ens*»¹⁰¹. Inoltre, e nonostante affermi a volte di non voler utilizzare la parola «secolarizzazione», egli continua a interpretare la posizione metafisica di Cartesio come la traduzione e l'equivalente filosofico di una posizione teologica: la libertà cartesiana e la sua determinazione della verità come certezza sono concepite come una certezza simile alla «certezza della salvezza» nella fede¹⁰². Tale parallelo permette a Heidegger di associare Lutero e Cartesio, ponendoli come i due riferimenti che hanno dato inizio alla modernità¹⁰³. Tuttavia, oltre al fatto che questa relazione tra certezza filosofica e fede religiosa non è suffragata da alcuna solida argomentazione, essa non è accettabile dal punto di vista cartesiano, in quanto suppone una confusione tra credenza e certezza razionale che Cartesio ha sempre rifiutato. Per l'autore delle *Regulae*, la credenza è l'adesione della volontà a qualcosa di oscuro¹⁰⁴, mentre la certezza razionale nasce dall'evidenza di una percezione pienamente chiara e distinta. Non c'è quindi possibilità di paragone tra le due.

Nell'accostare così la certezza della fede alla certezza razionale nella conoscenza umana, Heidegger tende ad assolutizzare la certezza umana, al contrario dello spirito delle *Meditazioni*. Ciò gli permette di presentare la metafisica cartesiana come l'anticipazione dell'assoluto «dominio del soggetto nell'età moderna», che troverebbe la sua più alta espressione nel sapere assoluto di Hegel prima di compiersi nella volontà di potenza nietzschiana¹⁰⁵. Qui la sua deformazione del progetto cartesiano è al culmine, in quanto la filosofia prima di Cartesio è una filosofia della percezione chiara della verità, non una dottrina dell'autoaffermazione della potenza: lo spirito cartesiano non è né un hegeliano «spirito assoluto» né un'autoproduzione alla maniera di Fichte o di Gentile, bensì una *mens humana* che non ha alcuna pretesa di

identificarsi con l'*ens infinitum*.

Tutta l'originalità della metafisica delle *Meditazioni* si regge sul mantenimento del sottile equilibrio tra evidenza umana e veracità divina. Cartesio evita così due scogli: quello di una pura autoaffermazione dello spirito che si porrebbe come un fondamento assoluto, e quello di una sottomissione del «soggetto» umano a un fondamento inintelligibile di cui non si potrebbe avere alcun pensiero. Infatti, se noi non possiamo comprendere l'infinito, non per questo non ne abbiamo un'intellezione chiara e distinta: un'*idea* e non una credenza. La lettura heideggeriana distrugge questo equilibrio del pensiero, passando sotto silenzio la ricerca metafisica della veracità divina e assolutizzando la certezza di esistere del nostro spirito. Tale evidenza è, secondo Cartesio, solo il punto di partenza e il principio della filosofia, non il suo termine ultimo e la sua apoteosi, perciò l'*io* delle *Meditazioni* è privo di una vera relazione con ciò che Hegel chiamerà il «sapere assoluto».

Allo scopo di imputare a Cartesio la responsabilità della relazione di dominio dell'uomo moderno su tutto ciò che è, Heidegger, come tutti coloro che da lui prenderanno spunto per attaccare il suo autore, cita senza commenti il famoso passaggio della sesta parte del *Discorso sul metodo*, dove Cartesio parla di «renderci in tal modo come signori e possessori della natura», una formula che suona simile a un'eco attenuata del progetto baconiano. Se la si isola dal suo contesto, se la si considera senza prestare attenzione alla sfumatura del «come», e se la si accosta in maniera del tutto anacronistica alla «volontà di potenza» nietzschiana e alle devastazioni dell'odierno ipersfruttamento della natura, la frase di Cartesio può sembrare esagerata. Si deve invece far chiarezza sul suo significato. Il seguito del testo – che Heidegger non cita – esplicita il senso del passaggio in questione: il fine perseguito non è «la scoperta di un'infinità di congegni che ci permetterebbero di godere senza pena alcuna dei frutti della terra e di tutte le comodità che vi si trovano»,

bensi «la conservazione della salute» nella prospettiva di rendere «gli uomini più saggi», e ciò suppone una conoscenza delle «cause» delle nostre malattie e di «tutti i rimedi di cui la natura ci ha provveduto»¹⁰⁶. Questo modo di considerare la salute come condizione della saggezza non trasmette alcuna volontà di sfruttamento sfrenato della natura, bensì una profonda attenzione alla vita in vista di preservare l'unità dell'uomo.

Dopo queste analisi critiche, necessarie per mostrare fino a che punto Heidegger è lontano da una lettura attenta e precisa di Cartesio, bisogna affrontare il modo in cui il contributo di quest'ultimo viene apparentemente rivalutato nel corso primaverile del 1940, ma in realtà manipolato fino al punto di essere negato. Se infatti Heidegger continua a richiamare a tratti le fonti scolastiche e medievali della metafisica cartesiana, a partire da questo momento egli insiste molto di più sul suo ruolo negli inizi della modernità. Cartesio appare come colui che inaugura la «metafisica della soggettività» facendo dell'*io* il *subjectum* per eccellenza, saldo nella certezza del rappresentare; egli annuncerebbe dunque quel «dominio del soggetto nell'età moderna» che la volontà di potenza nietzschiana avrebbe compiuto.

Questa concezione della «storia della metafisica» moderna come storia della soggettività, in cui si snodano in una implacabile continuità «destinale» i nomi di Cartesio, Hegel e Nietzsche, è stata ripetuta senza sosta dai vari commentatori a partire dalla pubblicazione del *Nietzsche* del 1961. Tuttavia pare che nessuno di questi si sia mai seriamente domandato come avesse fatto Heidegger a passare dalla *mens* cartesiana alla *Macht* nietzschiana, quando invero non c'è nulla che consenta di tradurre in termini di potenza lo spirito umano che prende coscienza di sé nelle *Meditazioni*.

Inoltre, se si considerano i testi soppressi nel *Nietzsche* del 1961 si scopre che Heidegger concepisce la soggettività moderna in un senso radicalmente opposto alla filosofia cartesiana. Infatti

egli non collega più la soggettività allo spirito e all'*io* umani: l'attaccamento all'*io*, egli scrive, non è che una «degenerazione» (*Entartung*) dello stesso essere. In questo passaggio Heidegger non esita a impiegare più volte il termine *Entartung*, che appartiene al vocabolario razziale di maggiore connotazione nazista. Sotto il nome di «soggettività», dunque, Heidegger non concepisce affatto l'essere umano nel suo valore individuale, ma il popolo e la nazione intesi come comunità, cioè la *Volksgemeinschaft*. Egli scrive infatti:

Quando un uomo si sacrifica, può farlo solo nella misura in cui egli è interamente se-stesso – a partire dall'essere se-stesso e dall'abbandono della sua individualità. [...]

La soggettività non può in alcun caso essere determinata a partire dall'egoità né fondarsi su di essa. Ma ci è difficile toglierci il tono falso dell'«individualista» dall'orecchio quando sentiamo le parole «soggetto» e «soggettivo». Si deve inculcare questo: quanto più, e quanto più generalmente, l'uomo come umanità storica (popolo, nazione) posa su se stesso, tanto più diventa «soggettivo» in senso metafisico. L'accento posto sulla comunità [*Gemeinschaft*] in opposizione all'egoismo dell'individuo non è, metafisicamente pensato, il superamento del soggettivismo, quanto piuttosto il suo compimento, poiché l'uomo – non l'individuo separato, ma l'uomo nella sua *essenza* – si sta oggi facendo strada: tutto ciò che è, tutto ciò che è messo in atto e creato, sofferto e conquistato, deve reggersi su di lui e stabilirsi sotto il suo dominio¹⁰⁷.

Questo passaggio ci mostra come, partito dal tema nazionalsocialista dell'*Opfer*, dal sacrificio che suggella l'appartenenza dell'individuo alla comunità, e tramite l'usuale attacco dei nazionalsocialisti al supposto «egoismo» individuale, Heidegger arrivi a identificare, nel 1940, il compimento della soggettività moderna con il dominio della *Volksgemeinschaft* nazista, e questa con l'entrata in scena dell'uomo inteso «nella

sua essenza»! È quindi chiaro che ciò che Heidegger comprende sotto l'espressione «metafisica della soggettività» non ha fundamentalmente niente a che vedere con Cartesio, e niente a che vedere nemmeno con la metafisica in quanto tale, che comporta il discernimento del pensiero e non l'autoaffermazione e il dominio di una comunità nazionale e razziale.

L'uso del tutto particolare che Heidegger fa della parola «metafisica» si vede anche nel modo in cui pretende di interpretare «metafisicamente» l'invasione della Francia da parte delle armate del Reich. Colpisce infatti la sua identificazione tra ciò che nomina «metafisica» e la brutalità degli avvenimenti militari – e questo nel periodo in cui, in centinaia di pagine inedite raccolte solo dopo, selettivamente, in diversi volumi (*Beiträge zur Philosophie, Besinnung*, eccetera) e pubblicate postume, egli si atteggia a pensatore dell'«evento» (*Ereignis*) e di ciò che chiama «l'altro inizio». Il che non gli impedisce di riaffermare, in queste stesse pagine, la sua adesione a quella che definisce la «nuova volontà tedesca»¹⁰⁸.

In un brano capitale del corso del 1940, che viene dopo lunghe trattazioni sulla «soggettività» cartesiana, Heidegger commenta infatti la sconfitta della Francia in questi termini:

In questi giorni noi stessi siamo testimoni di una misteriosa legge della storia, per la quale viene un giorno in cui un popolo non è più all'altezza della metafisica scaturita dalla sua stessa storia, e ciò proprio nell'attimo in cui tale metafisica si è mutata nell'incondizionato¹⁰⁹.

Ciò significa chiaramente che per Heidegger l'invasione della Francia da parte dell'armata tedesca è un evento non solo militare ma anche «metafisico», che rivela ai tedeschi – designati in queste pagine con l'espressione *wir selbst* – che la Francia in quanto popolo non è più all'altezza della metafisica istituita da Cartesio. Nel contesto dell'invasione della Francia da parte dell'esercito nazista e della firma dell'armistizio del 22

giugno 1940 tra Hitler e i rappresentanti di Pétain, Cartesio non appare più come il nemico ereditario da abbattere, ma come un momento superato che sembra ormai possibile includere in una «storia dell'essere» che porta al dominio della Germania nazista, e dei suoi satelliti o alleati del momento, sul continente europeo.

Contrariamente a quanto aveva affermato un commentatore desideroso di far passare questo corso per una critica del nazionalsocialismo quando invece costituisce la legittimazione esplicita del suo dominio, il popolo chiamato in causa in questa lezione del giugno 1940 è in modo evidente il popolo francese e non il popolo tedesco¹¹⁰. Questo è ben dimostrato dal seguito del testo, che ora si riferisce al popolo tedesco: ciò che è necessario per la «tecnica moderna e [la] sua verità metafisica» è «una nuova umanità che vada oltre l'uomo finora esistito», un nuovo tipo umano votato al «dominio incondizionato sulla terra»¹¹¹. Che questa «nuova umanità» sia tutt'uno con la comunità del popolo tedesco sotto il nazismo ci viene confermato dal fatto che è nella ripresa (*Wiederholung*) di queste pagine che si trova il passaggio citato sopra sulla «soggettività» che si compie nel popolo, nella nazione e nella «comunità» (*Gemeinschaft*).

Sfortunatamente, le riscritture del *Nietzsche* del 1961 hanno ingannato molti lettori, soprattutto in Francia. Si è creduto che Heidegger nel 1940 criticasse la dominazione nazista sull'Europa mentre è vero il contrario, e molti passaggi del corso così come fu realmente tenuto nel 1940 ne danno prova. Oltre al menzionato testo sulla comunità citiamo, tra le altre, le modifiche alla conclusione del corso: nel 1961 Heidegger aggiunge un paragrafo sulla «storia dell'essere» e sopprime le tre pagine della vera conclusione del 1940. Ebbene, in quella conclusione egli sostiene che «la motorizzazione della Wehrmacht» – che aveva appena assicurato le vittorie militari del Reich nella campagna di Francia – non è un fenomeno che

riguarda il «tecnicismo», bensì un «atto metafisico»!¹¹²

Victor Klemperer ha mostrato che «storico» era diventata una parola chiave della lingua del III Reich, o LTI¹¹³. Ora possiamo dire che, con l'uso che ne fa Heidegger, anche la parola «metafisica» sta per diventare un termine della LTI.

9.6 La legittimazione della selezione razziale come «metafisicamente necessaria»

Nel suo tentativo di iscrivere a forza Cartesio in una «storia della metafisica» identificata con la planetarizzazione dei rapporti di potenza e dominio, Heidegger sostiene, senza averlo mai dimostrato né esplicitato, che l'essenza della soggettività si dispiegherebbe «necessariamente» dall'*animal rationale*¹¹⁴ (formula che egli a torto presenta come assunta da Cartesio¹¹⁵) alla *brutalitas* della *bestialitas*, rivendicata secondo lui da Nietzsche nella sua evocazione della «bestia bionda»¹¹⁶. Questa non è una critica, ma una legittimazione del nazismo, iscritto da Heidegger come partecipante della storia dell'essere» e del «compimento della metafisica» – essendo secondo lui il nazismo, nel 1940, l'unico movimento storico in grado di realizzare la planetarizzazione del dominio dell'uomo su tutto l'essente.

È proprio questo il compito di Heidegger. Sin dai primi corsi su Nietzsche, in un importante passaggio di quello del 1936-37 – soppresso nel *Nietzsche* del 1961 ma reinserito nell'edizione del corso del 1985 – egli si infuria con la democrazia, che presenta come la «morte storica» dell'Europa¹¹⁷ in quanto poggerrebbe solo su «valori» e non, come la «grande politica», su «forze donatrici di forme» (*gestaltgebende Kräfte*)¹¹⁸. Nel 1941-42, nel suo corso redatto ma alla fine non tenuto *La metafisica di Nietzsche*, egli non esita a presentare l'«allevamento» (*Züchtung*) dell'uomo e il « principio

dell'istituzione di una selezione razziale» (*Rassenzüchtung*), come «metafisicamente necessario» (*metaphysisch notwendig*)!¹¹⁹

In più, Heidegger parla a questo proposito di «pensiero della razza», evidenziando la parola «pensiero» (*Rassengedanke*) e innalzando in tal modo la dottrina razziale alla dignità di «pensiero», in vista di conferirle una legittimità non più solo storica bensì 'filosofica'. In questa prospettiva di fredda legittimazione dei fondamenti stessi del nazismo, in cui la «selezione razziale dell'uomo» (*rassische Züchtung des Menschen*) è presentata come una necessità «metafisica» – il che costituisce, in qualsiasi senso venga presa la frase, una perversione inaccettabile nell'uso del termine – Heidegger ci conduce fino alla destituzione dell'essere umano, all'opposto assoluto della filosofia cartesiana della perfezione dell'uomo.

Pertanto, nel modo di procedere di Heidegger l'apporto di Cartesio è del tutto sminuito: egli non rappresenta più nemmeno la figura dell'avversario e dunque un'alternativa o una resistenza possibile per la mente. Nella determinazione univoca e dittatoriale di ciò che Heidegger chiama abusivamente «la storia della metafisica» – e che in realtà nel 1940 lo conduce alla legittimazione del dominio, stimato come ben presto planetario, della *Volksgemeinschaft* nazista sotto la *Führung* hitleriana –, la manipolazione o piuttosto la negazione del contributo cartesiano è vicina al suo massimo. Siamo qui molto lontani da qualsiasi approccio filosofico a Cartesio, e se possibile lo saremo ancor di più dopo la guerra, quando in seguito alla sconfitta della Germania nazista Heidegger modificherà ancora una volta il suo discorso secondo il corso dell'«evento», affermando da quel momento in poi che «questa guerra mondiale non ha deciso nulla»¹²⁰. Eppure si tratta di una guerra che ha liberato l'Europa dalla dominazione nazista.

Heidegger lascia allora intendere – cosa che sarà ampiamente sviluppata da numerosi epigoni – che la metafisica

stessa e la «soggettività» cartesiana in particolare sarebbero i veri responsabili dello scatenarsi a livello planetario della tecnica, con le camere a gas e i campi di sterminio nazisti (*Gaskammern und Vernichtungslager*) presentati, nelle conferenze di Brema del 1949, come una particolarità tra le altre del «dispositivo» (*Gestell*) della tecnica moderna¹²¹. Una forma particolarmente grave di negazionismo, che ha apertamente negato la specificità della Shoah – della Soluzione finale – e ha teso a discolpare il nazionalsocialismo dalla sua radicale responsabilità nell'annientamento del popolo ebraico e nella distruzione dell'essere umano, a cui l'industria del nazismo si era votata.

9.7 Il «principio *völkisch*» e l'antisemitismo di Heidegger nei *Beiträge zur Philosophie*

Quando si fa riferimento all'opera di Heidegger nella seconda metà degli anni Trenta non è possibile evitare un esame approfondito dei *Contributi alla filosofia* (*Beiträge zur Philosophie*), che si è soliti designare come 'i *Beiträge*'. Al contempo bisogna essere particolarmente coscienti del fatto che si tratta di un libro tardivo e postumo, e non di un'opera che, nella forma in cui la possiamo leggere oggi, sarebbe stata interamente composta nella seconda metà degli anni Trenta. I *Beiträge* sono stati pubblicati nell'edizione detta 'integrale' nel 1989, in occasione del centenario della nascita di Heidegger, e sono stati presentati dagli eredi come il secondo grande libro del «maestro» dopo *Essere e tempo*¹²². Inoltre si lasciava intendere che questo libro avrebbe provato, meglio ancora dei corsi su Nietzsche, fino a che punto Heidegger fosse stato un oppositore del nazismo. Due studi magistrali di Nicolas Tertulian hanno però stroncato questo tentativo di difesa¹²³. Assumiamo quindi come conosciuti questi studi e limitiamo il nostro lavoro solo a

completarli in alcuni punti importanti.

I *Beiträge* sono uno dei volumi della pubblicazione detta 'integrale' per i quali l'assenza di edizione critica è più scandalosa. Non potendo consultare i manoscritti originali, non è possibile far altro che ricorrere ad alcune osservazioni formulate da un paladino di Heidegger, le cui interpretazioni sono particolarmente infondate ma che, avendo egli una formazione letteraria ed essendo in possesso del manoscritto, ha fornito alcune indicazioni sulla sua composizione. Si apprende così che Heidegger avrebbe «numerato a matita i fogli destinati a essere copiati da suo fratello Fritz, escludendo così dalla copia un gran numero di essi», che «quindi non sono stati ripresi nell'edizione completa»¹²⁴. L'autore dell'osservazione non nota che, per questo stesso motivo, la nozione di opera «completa» non potrebbe più essere usata, e non dice nemmeno quale sia la sorte editoriale riservata a quei numerosi fogli esclusi dalla copia. Ciò che noi dal 1989 leggiamo con il titolo di *Beiträge* non è quindi l'opera che Heidegger ha composto negli anni 1936-38, ma solo dopo il maggio 1939 – e molto verosimilmente accuratamente rivista dopo il 1945 – sulla base di una selezione di suoi appunti redatti su fogli volanti indipendenti gli uni dagli altri.

Inoltre non abbiamo alcuna certezza sulla datazione esatta di questi fogli. Silvio Vietta ha mostrato che le datazioni di Heidegger sono talvolta largamente inesatte, come nel caso dello studio intitolato *Oltrepassamento della metafisica* (*Überwindung der Metaphysik*), pubblicato in *Saggi e discorsi* (*Vorträge und Aufsätze*) come un testo degli anni 1939-40 quando invece contiene un riferimento a un evento accaduto non prima del 1942¹²⁵. Quanto ai *Beiträge*, è possibile che tutto l'insieme sia in parte retrodatato. Così, non è certo che la linea direttrice del «passaggio dalla metafisica al pensiero storico dell'essere» caratterizzi la posizione di Heidegger negli anni 1936-37.

In ogni caso, se la maggior parte dei fogli selezionati è stata effettivamente scritta durante gli anni 1936-38 si possono congetturare due ipotesi. È verosimile che il progetto di redigere un'opera composta di frammenti assemblati per sezioni sia stato ispirato dall'esempio di *La volontà di potenza* di Nietzsche, alla cui riedizione Heidegger lavora dal 1936 al 1938. D'altro canto, in quegli stessi anni egli continua ad aderire completamente all'hitlerismo poiché, secondo una testimonianza del dopoguerra pubblicata nell'opera di Vietta, prima del 1938 Heidegger non avrebbe sviluppato alcuna riserva sul nazionalsocialismo¹²⁶. Quindi è indiscutibile che le nozioni heideggeriane di «altro inizio», di «evento» (*Ereignis*) e di «trasformazione dell'essenza dell'uomo» siano state concepite nel pieno della sua adesione al nazismo.

L'opera si iscrive nella continuità del tema heideggeriano della storicità e della decisione: i due termini (*Geschichtlichkeit* ed *Entscheidung*) sono infatti sempre centrali¹²⁷. La differenza con i corsi del 1933-34 sta nel fatto che Heidegger non è più nel pathos del presente ma, a partire dai corsi e seminari del 1934-35, si proietta appassionatamente verso il futuro. Ciò corrisponde esattamente alla nuova fase in cui è entrato il III Reich: il tempo della presa del potere (*Machtergreifung*) è passato. Ora viene quello del consolidamento, nel quale si tratta di assicurare la perennità del *Führerstaat* prolungando lo stato di eccezione giuridica creato da Hitler e dai giuristi nazisti e, nel contempo, di preparare la conquista militare di un nuovo spazio vitale per il *Volkstum* tedesco.

L'evento (*Ereignis*) atteso, che costituisce il sottotitolo, è «una trasformazione dell'essenza [*Wesenwandel*] dell'uomo da 'animale razionale' (*animal rationale*) in esserci [*Da-sein*]»¹²⁸. Ebbene, lungi dal costituire un motivo nuovo nei suoi scritti, questa mutazione dell'essenza umana è già un tema centrale nei corsi e nei seminari degli anni 1933-34, ed è un tema esplicitamente hitleriano. Bisogna infatti ricordare come, nei

corsi dell'inverno 1933-34, Heidegger evocava in maniera insistente la «*grande trasformazione [Wandlung] dell'esserci [Dasein] dell'uomo*»¹²⁹ – identificato, come abbiamo dimostrato, con il popolo tedesco –, per poi precisare che questa «trasformazione radicale»¹³⁰ a partire dal mondo tedesco aveva luogo nella «trasformazione totale» (*Gesamtwandel*) iniziata dal *Führer* stesso e dalla sua «visione del mondo nazionalsocialista». Non è qui solo questione di formazione di un'«ideologia», ma della dominazione e del possesso totale dell'essere umano da parte del *Führer*. Questa d'altronde è la prima ragione per cui non abbiamo presentato in questo libro il problema del nazismo di Heidegger nei termini tradizionali dei rapporti tra una filosofia e un'ideologia, mentre la seconda è che i risultati delle nostre ricerche ci hanno portato a mettere in discussione l'esistenza stessa di una «filosofia» di Heidegger.

In maniera ancora più esplicita rispetto al corso citato, il seminario hitleriano del 1933-34 mostrava – nel passaggio già riportato con maggiore completezza nel capitolo 5 – come «la volontà del *Führer* inizia con il trasformare gli altri in una *Gefolgschaft* da cui scaturisce la comunità»¹³¹.

L'*Ereignis* dei *Beiträge* rappresenta quindi sempre lo stesso motivo ossessivo, quello di una trasformazione dell'essenza dell'uomo il cui fondamento chiaramente hitleriano non è altro che il «principio *völkisch*» della discriminazione e della selezione razziale, un 'principio' che Heidegger continua a fare esplicitamente suo nei *Beiträge*. Egli infatti dichiara, in un passaggio che possiamo considerare il più importante di tutti questi «contributi alla filosofia», che:

La meditazione sulla natura del popolo [*das Volkhafte*] è un passaggio essenziale. E non possiamo misconoscerlo, così come dobbiamo sapere che laddove si metta scientemente in campo un «principio etnico» [*völkisch*] come misura dell'esserci storico, deve essere raggiunto un rango sommo dell'Essere¹³².

Così, il principio *völkisch* che per definizione è un principio

razziale – come Heidegger stesso afferma nel suo corso del semestre estivo 1934 – continua a essere esplicitamente concepito come decisivo per «l'esserci storico», e la mistica nazista del «rango» apertamente inclusa nell'«Essere» stesso – d'ora in poi scritto, per una forma di arcaismo fondamentalista, con la *y* – *Seyn* – che pertanto si trasforma in un termine *völkisch*. In questo senso, il tema del passaggio dalla «metafisica» al «pensiero storico dell'essere», sul quale Heidegger farà affidamento dopo il 1945 per far credere di aver superato tutto e di aver aperto altri inizi, altro non è che un effetto verbale superficiale e un inganno rispetto al fatto che il principio razzista dell'hitlerismo continua a essere al centro delle sue preoccupazioni, tanto nei corsi del 1933 quanto nei *Beiträge*.

Non ci sorprenderà quindi vedere che alcuni brani essenziali di questi ultimi contengono espliciti rimandi al discorso di rettorato¹³³, così come al corso del semestre estivo del 1934, in cui Heidegger espone l'equivalenza *völkisch* popolo = razza nel modo più esplicito¹³⁴. È dunque molto chiaro che i *Beiträge* non costituiscono in alcun modo un distacco dal fondamento hitleriano e *völkisch* dei corsi e dei seminari degli anni 1933-35. Questo fatto è di un'importanza capitale perché è il concetto di evento (*Ereignis*) sviluppato nei *Beiträge* che, stando a una nota aggiunta da Heidegger alla *Lettera sull'«umanismo»*¹³⁵, viene oggi presentato da più di un apologeta come costitutivo del «pensiero» dell'«ultimo Heidegger».

Dobbiamo ora considerare più in dettaglio alcuni elementi del libro, perché interpretare come critica del nazismo il disprezzo espresso nei *Beiträge* verso la mentalità dominante equivarrebbe a cadere in una trappola. Che in realtà non ci sia alcuna critica è ciò che dobbiamo dimostrare.

Heidegger afferma che rifugiandosi nel parlare del «politico» e del «razziale» non si ottiene niente di più di «un ornamento finora sconosciuto nell'antico corredo della filosofia

di scuola»¹³⁶. Sulle prime sorprendente – e comunque odiosa nella misura in cui prospetta che la considerazione della razza possa essere integrata in una filosofia –, quest'affermazione si spiega più avanti: la trascendenza del Dio del cristianesimo è stata negata e sostituita dal popolo stesso – alquanto indeterminato nella sua essenza – come meta e scopo di tutta la storia; tale «visione anticristiana del mondo» è solo apparentemente non cristiana, poiché essa converge essenzialmente con quel modo di pensare chiamato «liberalismo»; infatti questa trascendenza del popolo è un'«idea», o dei «valori», o un «senso», un qualcosa per cui non si mette in gioco la propria vita e che non si realizza se non in base a una «cultura»; ciò dà luogo a un misto tra idee *völkisch*, cultura politica e cristianesimo che forma la «visione del mondo» attuale ma non innalza alla decisione¹³⁷.

In questa critica, che tornerà molte volte nei *Beiträge*, non sono né il principio del razzismo né la nozione stessa di *völkisch* in quanto tale a essere rifiutati, ma al contrario la mancanza di radicalità di una «visione del mondo» che abbassa il *völkisch* al livello di semplice «cultura», e dunque non travalica quel modo di pensare «liberale» che invece il nazismo intende combattere. Ritroviamo qui la stessa ossessione dei corsi invernali 1933-34: quella di una deriva «liberale» del nazismo! I bersagli di Heidegger sono dunque sempre gli stessi dell'hitlerismo: il cristianesimo e il liberalismo. Semplicemente, le differenti «visioni del mondo» che dominano la scena e apparentemente si dilanano, non sono per Heidegger all'altezza della «lotta» che bisognerebbe ingaggiare. Ancora una volta, non è il razzismo in quanto tale o la nozione di *völkisch* che Heidegger ricusa, ma solo il fatto di ridurre il *völkisch* a delle «idee», come fa per esempio Heyse; non è la nozione di popolo a essere messa in discussione, bensì la sua eccessiva indeterminazione nelle differenti «visioni del mondo» che si affrontano. E quando egli schernisce l'antropologia «politico-*völkisch*», come vedremo tra

poco, si tratta di un'evidente allusione all'opera omonima del suo principale avversario di allora, Ernst Krieck¹³⁸, e niente affatto del rifiuto del «principio *völkisch*» in quanto tale.

Ciò che Heidegger rimprovera alle visioni «totali» del mondo è il fatto che esse non arriverebbero a pensare il «fondamento nascosto» da cui «scaturiscono», vale a dire «l'essenza del popolo»; poco importa il loro contenuto: egli spinge così lontano l'indifferenziazione da arrivare a dire che «la fede politica totale e la altrettanto totale fede cristiana» sono della stessa «essenza», congiungendosi «propaganda» e «apologetica» in una uguale assenza di «lotta creativa»¹³⁹. Lungi dall'abbozzare la benché minima critica del nazismo e dell'hitlerismo nella loro specificità, Heidegger annega i suoi ossessivi bersagli in un'oscura indifferenziazione: da una parte il cristianesimo, dall'altra l'ideologia di coloro che hanno voluto rappresentare la 'filosofia' nazionalsocialista e che egli ormai combatte a vari livelli, cioè i vari Krieck, Heyse, eccetera.

Ma i fondamenti *völkisch* del nazismo non vengono messi in discussione. Bisogna infatti vedere bene che il riferimento all'«essenza» del popolo tedesco non è affatto rifiutato: al contrario, per Heidegger si tratta di «pensare» ancor più profondamente questo riferimento al popolo e questa «essenza». A tal proposito, il paragrafo 15 intitolato *La filosofia come «filosofia di un popolo»* è una chiave per comprendere il significato dei *Beiträge*. L'autore considera ovvio che la filosofia sia sempre filosofia di un popolo: «il grande inizio [...] non è forse la filosofia 'del' popolo greco? E la grande fine della filosofia occidentale, l'idealismo tedesco' e 'Nietzsche', non è forse la filosofia 'del' popolo tedesco?»¹⁴⁰. Tuttavia, tale affermazione secondo cui la filosofia è filosofia di un popolo non dice ancora nulla finché non sappiamo che cos'è un popolo, finché non rispondiamo alla domanda: «Che cosa siamo noi stessi?» (*Was wir selbst sind?*)¹⁴¹. Si ritrova qui lo stesso pensiero dei corsi nazisti degli anni 1933-34, in forma più insistente e

contemporaneamente più criptica. Quello che è cambiato è che la perdurante opposizione al «liberalismo» si è accompagnata, sotto l'influenza della sua lettura di Nietzsche, a una distruzione del «pensare platonizzante» che continuerebbe a farsi strada nelle visioni del mondo; non si tratta quindi di riassumere il popolo in «un'idea, un senso, valori», ma della meditazione sulla sua essenza; alle «idee *völkisch*» ritenute eccessivamente 'metafisiche' egli oppone, come abbiamo visto, ciò che chiama un «principio *völkisch*» che si presume determini l'esserci storico, se fondato su «un rango sommo dell'Essere»¹⁴².

Non è dunque il riferimento nazista al popolo che viene rifiutato, al contrario! Il bersaglio di Heidegger differisce a stento da quello del 'nietzschismo' nazista dell'epoca: ciò che vuole combattere sono i resti del «pensare platonizzante» che continuerebbero a rimanere in circolazione, mentre il «principio *völkisch*» altro non è che la «legge» che il popolo conquista lottando quando «si decide per se stesso», per il suo «esserci» o *Da-sein* storico¹⁴³.

Più avanti, nel paragrafo 19 dal titolo *Filosofia* e sottotitolo *Sulla domanda: chi siamo noi?*, ritroviamo lo stesso pathos del corso del semestre estivo 1934, al quale d'altronde rimanda esplicitamente una nota¹⁴⁴. Dobbiamo analizzare accuratamente questo paragrafo, che rende manifesto il fatto che il sottofondo hitleriano, nazista e radicalmente antisemita di Heidegger è presente all'epoca dei *Beiträge* quanto lo era negli anni 1933-34. Leggiamo:

Qui in effetti porre la domanda che chiede «chi siamo noi?» è *più pericoloso* di qualsiasi altra opposizione che uno possa mai incontrare sullo stesso piano di una certezza a proposito dell'uomo (la forma finale del marxismo, che non ha essenzialmente nulla a che vedere né con l'ebraismo né con la Russia; se da qualche parte ancora è latente uno spiritualismo *in nuce*, è nel popolo russo; il bolscevismo è originariamente occidentale, una possibilità europea: l'emergere delle masse,

l'industria, la tecnica, l'estinguersi del cristianesimo; nella misura in cui però il dominio della ragione che mette tutti sullo stesso piano è una conseguenza del cristianesimo, il quale è nel fondo di origine ebraica (cfr. il pensiero nietzschiano sulla morale come insurrezione degli schiavi), il bolscevismo è di fatto ebraico; ma allora anche il cristianesimo è, nel fondo, bolscevico! E quali decisioni si rendono necessarie in questa prospettiva?).

Ma la pericolosità della domanda «chi siamo noi?» è nello stesso tempo, se il pericolo può rendere necessario ciò che è sommo, l'unica via per giungere a noi stessi, e dunque per avviare la salvezza originaria, vale a dire la giustificazione dell'Occidente in base alla sua storia. La pericolosità di questa domanda è in sé per noi talmente essenziale da perdere la sembianza di opposizione alla nuova volontà tedesca¹⁴⁵.

Al centro di questo pathos oscuro e anche sibillino – dove non viene detto, per esempio, quale sia questo «sommo» che si tratta di imporre – compaiono tuttavia idee precise, che vanno nel senso opposto di quello che più di un apologeta ha creduto di poter trarre da questo testo. Si è detto infatti che questo brano proverebbe che Heidegger non era nazista in quanto avrebbe saputo distinguere, a differenza di Hitler, marxismo ed ebraismo. Ciò significa considerare solo l'inizio di questa lunga frase che costituisce la sostanza del testo, senza tener conto del suo seguito dove si tratta, *in fine*, di affermare che il bolscevismo è un fenomeno «ebraico», come fanno tutti i nazisti dell'epoca. La posizione di Heidegger raggiunge lo stesso antisemitismo di quella di Hitler. Semplicemente, *en passant*, egli ha integrato anche il cristianesimo nella sua 'dimostrazione' – o meglio ricusazione – nella misura in cui questo sarebbe, senza possibilità di discussione, «ebraico» nei suoi fondamenti¹⁴⁶.

Questa frase dei *Beiträge* riassume da sola la confusione nauseante che costituisce il tratto distintivo di tutti gli inediti o

Nachlaß degli anni dal 1936 al 1944, dai *Beiträge* a *Koinon* e altri testi. E vi si ritrovano gli stereotipi astiosi dell'hitlerismo e del nazismo dell'epoca nella loro versione più dura: il «dominio della ragione» che comporta il livellamento di tutti gli individui nelle democrazie occidentali e la riconsiderazione radicale del cristianesimo in quanto fenomeno originariamente «ebraico», principale responsabile di tale disprezzato egualitarismo anche se si nota il riflusso storico del cristianesimo come religione. Tale è lo scopo evidente di Heidegger, e tale è l'ossessione che si manifesta nei suoi scritti a partire dal 1933, dove affermava di voler vietare l'associazione degli studenti cattolici di Friburgo *Ripuarica* alla stessa stregua dell'associazione degli studenti ebrei¹⁴⁷: non risparmiare il cristianesimo, mostrare che bisogna aggiungere un termine all'equivalenza nazista bolscevica = ebreo estendendola a cristianesimo = ebraismo = bolscevismo. Quanto alle decisioni che ciò comporta, è sufficiente riferirsi alla politica hitleriana che si dispiega negli anni 1936-37, ben distante dal concordato del 1933: progressiva dissoluzione dei movimenti giovanili religiosi a vantaggio delle sole Gioventù hitleriane; persecuzioni e deportazioni di preti cattolici e pastori protestanti; internamento a Dachau del pastore Niemöller...

L'intento di Heidegger è di fatto totalmente trasparente: solo inizialmente egli sembra contraddire la «nuova volontà tedesca» mettendo in discussione l'origine direttamente «ebraica» del marxismo, in realtà la sua conclusione – dopo aver incidentalmente assimilato l'intero cristianesimo, le democrazie occidentali con il loro egualitarismo, e la stessa ragione umana come fenomeni ugualmente «ebraici» nei loro fondamenti – va nella stessa direzione del nazismo. Sarebbe quindi difficile mostrarsi più radicalmente antisemiti di Heidegger in questa pagina, in cui egli riconduce a un supposto fondamento «ebraico» tutto ciò che i nazisti e lui stesso combattono.

Le considerazioni di cui i *Beiträge* sono colmi obbediscono alla stessa strategia: schernire alcuni luoghi comuni

dell'ideologia del tempo non per opporsi al nazismo, bensì per riportare il lettore ai suoi stessi fondamenti, in quanto le considerazioni sul popolo sono sempre al centro del discorso. La parola *völkisch*, come abbiamo visto, non è rifiutata: quando Heidegger se la prende con le «idee *völkisch*» non è il *völkisch* il suo obiettivo, ma il residuale «pensiero platonizzante» che rivelerebbe l'uso del termine «idea», alla maniera di *Idee und Existenz* di Hans Heyse. Allo stesso modo, il ripudio dell'antropologia *völkisch-politisch* prende di mira l'antropologia politica di Ernst Krieck¹⁴⁸, non il *völkisch* in quanto tale. Infatti Heidegger non solo sostiene che ogni filosofia è filosofia di un popolo, ma afferma che «l'essenza del popolo è [...] la sua 'voce'»¹⁴⁹, per sostenere poi che «la voce del popolo parla raramente e in pochi soltanto, e potrà *ancora* esser fatta risuonare?»¹⁵⁰.

Non si può dimenticare che questo tema della voce ha sinistri precedenti nei suoi corsi: nel 1934, come abbiamo visto, Heidegger parlava di ciò che non esitava a definire «la voce del sangue»¹⁵¹. In più di un brano ci viene confermato che nei *Beiträge* la base dottrinale continua a essere la concezione organica dell'essenza del popolo riportata alla generazione e alla razza. Come per esempio al paragrafo 251 *L'essenza del popolo e l'esserci*, che appartiene agli sviluppi più torbidi del libro dedicati all'«ultimo Dio» ed è incluso in una sezione intitolata *I venturi (Die Zukünftigen)*. Vi leggiamo quanto segue:

L'essenza del popolo si fonda nella storicità di coloro che appartengono *a sé in base* all'appartenenza al Dio. Solo dall'evento, in cui tale appartenenza si fonda storicamente, scaturiscono le ragioni per cui la «vita» e il corpo, la generazione e il genere [*Geschlecht*], la razza [*Stamm*] e – in una parola fondamentale – la terra, appartengono alla storia¹⁵².

Non insisteremo sulla terminologia e sullo stile ridondante di questo brano (e del suo seguito), perché questi caratterizzano in realtà l'intero libro al punto che, indipendentemente dalla

pericolosità dei temi trattati e dei «principi» invocati, tale continua ripetizione sarebbe sufficiente a far dubitare un lettore di buon senso che questo libro possa «contribuire» in qualunque modo alla filosofia. Quanto al contenuto di fondo, la mitologia nebulosa e più che torbida dei *Beiträge* non incita ad augurarsi che l'umanità conosca mai l'avvento di questo «ultimo dio», tanto più che il titolo stesso della sezione, *Die Zukünftigen*¹⁵³, non può non ricordarci “Die Kommenden”, cioè il titolo della rivista del *Bund* degli Artamanen da cui è emerso Himmler, e alla quale Ernst Jünger fornì in particolare numerosi articoli¹⁵⁴.

Resta da chiedersi chi siano questi «pochi» (*die Wenigen*) uomini del futuro, gli unici abilitati a far «risuonare» la voce del «popolo». Con il titolo *La “decisione”*, il paragrafo 45 – un numero che, se è stato scelto dopo la sconfitta del III Reich, forse non è solo frutto del caso – delinea il quadro di una specie di società segreta e di complotto *völkisch* o, secondo l'ironica espressione di Nicolas Tertulian, della «carta heideggeriana del futuro»¹⁵⁵, una «carta» su cui non c'è molto da stare tranquilli. È necessario ricordare che queste pagine sono composte da Heidegger in un'epoca in cui, secondo sue proprie dichiarazioni, egli è completamente devoto a Hitler, e che esse sono pubblicate nella *Gesamtausgabe* nel 1989, per celebrare il centenario della nascita del «maestro», che coincide anche con il centenario della nascita di Hitler?

Nel paragrafo 45 Heidegger distingue tre cerchie di persone: i singoli o unici, i pochi, i molti (*die Einzelnen, die Wenigen, die Vielen*). A proposito di coloro che sono «unici» e rispondono così dell'«unicità dell'Essere stesso» (*die Einzigkeit des Seyns selbst*), ritroviamo la triade hitleriana già ripresa nel suo corso su Hölderlin del 1934-35: poesia-pensiero-azione (*Dichtung-Denken-Tat*), alla quale viene aggiunto questa volta un quarto elemento, altrettanto centrale nel *Mein Kampf*: il sacrificio (*Opfer*).

Agli unici seguono i pochi, cioè il ristretto numero di coloro che si uniscono nei *Bund*, e i molti. Cosa lega tra loro queste diverse cerchie di persone? Heidegger indica che l'«accordo» tra i tre gruppi rimane nascosto (*verborgen*). Tramite esso si prepara, si riunisce e diventa storico ciò che deve essere nominato «un popolo». E aggiunge:

Questo popolo, nella sua origine e nella sua destinazione, è unicamente conforme all'unicità dell'Essere stesso, del quale deve fondare la verità in modo unico, in un unico sito e in un solo attimo¹⁵⁶.

Troviamo dunque nel *Nachlaß* di Heidegger la stessa dottrina *völkisch* e nazista dei suoi corsi: un solo popolo, in tutta evidenza il popolo tedesco, può e deve «fondare la verità». E ciò di cui si tratta, precisa Heidegger nel paragrafo successivo, è di preservare la legge e il compito dell'Occidente – dei quali è chiaro che, per lui, solo «l'essenza tedesca» è garante.

Siamo sempre nella stessa e unica idea della fondazione storica del popolo tedesco nell'«Essere» stesso. Il fatto che Heidegger non parli più di fondazione del popolo nello Stato (*Staat*) bensì in un unico «sito» (*Stätt*), che non evochi più esplicitamente la *Führung* hitleriana bensì la disposizione (*Fügung*) dell'Essere, non cambia minimamente la persistenza del contenuto hitleriano e nazista all'opera. Si tratta dello stesso tema ossessivo, che oltrepassa di gran lunga un semplice nazionalismo secondo il quale il popolo tedesco, e solo esso, sarebbe il guardiano del destino storico e della legge dell'intero Occidente nonché della «Terra». Per questo possiamo dire che l'unico «contributo» heideggeriano alla filosofia consiste nell'aver dedicato tutte le sue forze, in molte maniere, a introdurre i principi stessi del nazismo celandosi dietro termini come «verità» ed «essere», che in lui sono filosofici solo in apparenza e il cui senso nascosto (*verborgen*) è sempre essenzialmente lo stesso, e non ha niente a che vedere con la filosofia in quanto tale.

Se ci rimanesse un minimo dubbio su ciò che è in gioco nei *Beiträge*, un brano dei suoi scritti su Jünger recentemente pubblicati in *Zu Ernst Jünger* lo dissiperebbe. In un insieme di paragrafi raggruppati sotto il titolo *La domanda sulla verità (Die Wahrheitsfrage)* e sottotitolati *Verità e forma (Wahrheit und Gestalt)*, possiamo ora leggere quanto segue:

L'attribuzione del rango è la rappresentazione totale della mobilitazione totale.

(per i tipi passivo, attivo e dittatoriale)
(i molti, i pochi, gli unici)¹⁵⁷.

Stavolta Heidegger si smaschera. Il complotto delle tre cerchie esposto nei *Beiträge* non è una costellazione pensante, ma la vera e propria messa in atto concertata e nascosta di un potere che mira all'avvento storico di una dittatura. Si tratta di assicurarsi i tre tipi umani: quelli che, passivi, si lasciano trascinare dalla maggioranza e dalla loro sottomissione alla *Führung* dittatoriale che impone la sua legge alla *Gefolgschaft*; quelli che, attivi, richiedono risoluzione e «decisione» e si organizzano in *Bund*¹⁵⁸; quelli, infine, che non possono che essere unici, che hanno la vocazione al dominio e sono destinati per il loro stesso «essere» a essere *Führer*.

Heidegger continua quindi nei *Beiträge* a mantenere la sua interpretazione della «mobilitazione totale» di Jünger, che in lui si combina con la relazione hitleriana e dittatoriale tra *Führung* e *Gefolgschaft*. Certo, ciò che descrive nei *Beiträge* è una comunità invisibile e apparentemente inattiva, una congiura silenziosa, ma lo scopo è quello di preparare e di aspettare il momento e il luogo unici in cui il «popolo», riunito secondo e per mezzo di questa comunità invisibile, sarà in grado di fondare la sua «verità» e imporne la legge a tutto l'Occidente, persino a tutta la Terra.

Questo è il messaggio che Heidegger, con la *Gesamtausgabe* che troviamo oggi sugli scaffali delle biblioteche di filosofia, trasmette ai suoi lettori più attenti e più competenti:

una congiura di spirito nazista di cui i suoi scritti preparano l'avvento. Vi troviamo anche la conferma del fatto che la distinzione proposta nel dopoguerra tra «compimento della metafisica» e «altro inizio» non è nulla di più di una strategia e un'illusione. Infatti tale «altro inizio» è concepito da Heidegger proprio in relazione alla «mobilitazione totale» jüngeriana (che egli d'altronde collega al «compimento della metafisica»), visto che negli scritti su Jünger e la mobilitazione totale si ritrova esattamente la 'cospirazione' dei *Beiträge*, con i suoi tre «tipi». Che Heidegger si sforzi, dopo il crollo del III Reich, di differenziare l'avvento di un «altro inizio» da ciò che si è compiuto tra il 1933 e la sconfitta del 1945, non è nient'altro che una strategia di sopravvivenza. Si tratta di prendere la sufficiente distanza da un'impresa il cui fallimento è stato totale, non per rinnegarla – visto che nella sua intervista pubblicata postuma egli loderà ancora la direzione presa dal nazionalsocialismo –, bensì per prolungarla a ogni costo e prepararne il ritorno in forme nuove, che egli anticipa attraverso la diffusione della sua opera, intesa a tale scopo.

9.8 Il «doppio gioco» del «giudeo-cristianesimo» denunciato nella *Besinnung*

Il *Nachlaß* dei *Beiträge* è solo il primo dei volumi di una serie curiosamente spezzettata. Infatti, oltre a quelli già pubblicati (da GA 65 a 69), sono annunciati con i numeri da 94 a 96 tre volumi di «riflessioni» (*Überlegungen*), a cui nelle note dei *Beiträge* e di *Besinnung* si fa spesso riferimento. Per rimanere su ciò che è attualmente accessibile accenneremo a *Besinnung* (GA 66), prima di soffermarci più a lungo su *Die Geschichte des Seyns* e *Koinon* (pubblicati entrambi nella GA 69).

In *Besinnung*, presentato come il seguito dei *Beiträge* e che

raggruppa gli scritti degli anni 1938-39, l'insistente ripetitività di Heidegger si fa ancor più ossessiva e lancinante. Egli si concentra in particolare su un termine già apparso nei *Beiträge* e che non si stanca di riprendere: *Machenschaft*, parola difficilmente traducibile, di cui una possibile approssimazione potrebbe essere «macchinazione». Questo termine gli serve a designare indistintamente tutte le forme moderne che la «volontà di potenza» è presunta rivestire, ivi compresa la «selezione razziale», che si trova così legittimata come una forma «necessaria» della volontà di potenza al servizio della «mobilitazione totale». Peraltro, Heidegger è giunto a identificare la *Machenschaft* anche con la *poiesis*¹⁵⁹.

Paul Celan, come rivela una nota preparatoria al suo scritto *Il Meridiano*, ha saputo vedere la mostruosità di questi giochi di parole heideggeriani sulla potenza:

(*Das Machen*) *Die Mache – Machenschaft*. [...] Alcuni di voi dovrebbero sapere cosa e chi è qui all'opera. C'è persino questo. Un gioco *letterario* dell'infamia e quindi – poiché rimato in parole – di una forma particolarmente mostruosa dell'indicibile¹⁶⁰.

In *Besinnung*, *Die Geschichte des Seyns* e in *Koinon* il discorso di Heidegger non è più contenuto nella forma del paragrafo: egli si accanisce in lunghi discorsi sulla *Machenschaft* e sulla razza in cui nessun pensiero respira. Svolgimenti senza ritegno che testimoniano dell'attività di una mente maniacale, accanita nel lasciar sfogare il furore che la corrode. Per la loro ripetitività ossessiva alcuni di questi testi appaiono come il corrispettivo tedesco in un linguaggio più pesante e più astratto dei pamphlet scritti da Louis-Ferdinand Céline nello stesso periodo.

In *Besinnung* ritroviamo in particolare l'antisemitismo già espresso nei *Beiträge*. Come prova, consideriamo questo brano in cui Heidegger scrive:

Conformemente alla sua natura [*Art*], la dominazione

giudeo-cristiana conduce [...] un doppio gioco, mantenendosi contemporaneamente dalla parte della «dittatura del proletariato» e da quella dello zelo culturale liberal-democratico; questo doppio gioco maschera ancora per qualche tempo il già vigente sradicamento e la mancanza di forza per le decisioni essenziali¹⁶¹.

L'astio con il quale l'autore mette in causa la «dominazione *giudeo-cristiana*» proprio quando scrive durante la Germania nazista successiva alla Notte dei cristalli, è insopportabile per più di un motivo: c'è innanzitutto la volontà di utilizzare il contesto dell'epoca per meglio screditare il cristianesimo trattandolo come fenomeno ebraico; c'è poi l'amalgama tra le due forme di tale «dominazione», che sarebbero rappresentate dal bolscevismo dell'Est e dalle democrazie dell'Ovest; infine, attraverso l'accusa del «doppio gioco», la tipica ripresa della causa che l'antisemitismo nazista intenta all'ebraismo, accusato di tirare le fila e di essere la forza occulta di un complotto mondiale. E non si può non pensare alle parole di Heidegger a Karl Jaspers nel 1933, quando lo metteva in guardia contro ciò che non esitava a chiamare «una pericolosa collusione internazionale degli ebrei»¹⁶². Affermare che la maschera reggerà ancora «per qualche tempo» è particolarmente sinistro nel 1938-39, in un momento in cui, dopo essere stati privati di tutti i diritti, gli ebrei tedeschi cominciano a essere rinchiusi in massa nei campi di concentramento.

Merita di essere segnalato anche un altro brano della *Besinnung*, quello in cui Heidegger commenta criticamente una frase di un discorso di Hitler.

In questa frase, che appartiene al politichese del totalitarismo nazista, Hitler afferma che ogni comportamento, ogni «atteggiamento» (*Haltung*), trova la propria giustificazione ultima nel servizio (*Nutzen*) reso alla totalità (*Gesamtheit*)¹⁶³, e Heidegger non discute l'affermazione in sé, ma i termini impiegati: *Gesamtheit*, *Nutzen*, *Haltung*. È possibile che questa

pagina traduca, nel 1939, una sua certa disillusione nei confronti di Hitler, o quanto meno nei confronti di un linguaggio che a Heidegger non sembra più all'altezza della «relazione nascosta dell'essenza dell'uomo con l'Essere». In ogni caso è difficile leggere questo commento senza provare un profondo malessere. Che senso ha, infatti, scrivere nel 1939 che il linguaggio usato dal *Führer* – linguaggio che a lungo, in particolare per il termine *Haltung*, è stato lo stesso di Heidegger – esprimerebbe la rinuncia a qualsiasi interrogazione essenziale sulla relazione dell'essenza dell'uomo con l'Essere?¹⁶⁴ Se per principio non si può che approvare ogni messa in discussione delle tesi di Hitler, nondimeno il tenore della critica heideggeriana rimane costernante. Essa ci rivela che, dopo aver per molto tempo pensato e sostenuto che la parola di Hitler esprimeva la verità e la legge nascosta dell'essere tedesco e annunciava la trasformazione completa dell'essenza dell'uomo, Heidegger avrebbe scoperto solo nel 1939 la 'povertà di pensiero' di certi discorsi del *Führer* (sebbene il *Mein Kampf* fosse uscito nel 1925-27). Solo a questa data quindi egli si sarebbe incamminato verso la posizione che esprimerà poi nella sua intervista a "Der Spiegel", in cui affermò che malgrado la dirigenza fosse «troppo sprovveduta nel pensiero», il nazionalsocialismo sarebbe andato in una direzione giudicata «sufficiente». E questo probabilmente perché la *Führung* heideggeriana ha continuato fino alla fine ad essere attiva da qualche parte.

Inoltre quel che è ancora più grave è che la frase molto mediocre sulla quale Heidegger sceglie di soffermarsi appartiene al discorso di Hitler più mortifero e più gravido di conseguenze: il discorso del 30 gennaio 1939, in cui davanti al *Reichstag* egli 'profetizza' quello che non esita a definire «l'annientamento della razza ebraica in Europa» se una nuova guerra mondiale fosse stata dichiarata. Sarebbe stato auspicabile che Martin Heidegger si fosse soffermato sulla 'profezia' di Hitler per preoccuparsene, e non sul brano che egli si appresta a

commentare, in confronto molto insignificante. Ecco la conferma, semmai ce ne fosse bisogno, che egli non ha alcuna riserva sostanziale riguardo a ciò che all'epoca chiama il «pensiero della razza» (*Rassegedanke*) nazista. Esattamente al contrario, nei testi scritti negli anni dal 1939 al 1942 si spenderà per legittimare la selezione razziale. L'abbiamo visto nei testi su Nietzsche, ne avremo la conferma nei testi *Die Geschichte des Seyns*, *Koinon* e nei suoi scritti su Jünger.

9.9 Il «pensiero della razza» riferito all'esperienza dell'essere in *Die Geschichte des Seyns* e *Koinon*

Nei testi raccolti nella GA 69 sotto i due titoli *Die Geschichte des Seyns* e *Koinon* troviamo molti lunghi brani che stabiliscono in modo mostruoso – l'aggettivo usato da Celan non è qui eccessivo – che per Heidegger c'è una corrispondenza necessaria tra ciò che non esita a chiamare «pensiero della razza» (*Rasse gedanke*) evidenziando il termine *pensiero*¹⁶⁵ e il «compimento della metafisica».

Lo sviluppo più importante di *Die Geschichte des Seyns* sulla razza, intitolato *Potenza e razza* (*Macht und Rasse*), comincia così:

Il *pensiero* della razza, questo significa, che il fatto di tener conto della razza scaturisce dall'esperienza dell'essere come soggettività e non è un qualcosa della «politica». L'ammaestramento-della-razza [*Rasse-züchtung*] è una via dell'autoaffermazione [*Selbstbehauptung*] in vista della dominazione. A questo pensiero viene incontro la spiegazione dell'essere come «vita», cioè come «dinamica»¹⁶⁶.

Qui, come nel corso su Nietzsche dell'inverno 1941-42 scritto ma non tenuto, Heidegger eleva la dottrina della razza e l'«ammaestramento» (*Zucht*) umano che essa implica, a dignità di *pensiero*, e pretende che scaturisca da un'«esperienza

dell'essere» intesa come soggettività! Si tratterebbe di un «pensiero» di competenza dell'ontologia e non della «politica» nel senso corrente del termine, quello per esempio che un Krieck può mobilitare quando parla di un'antropologia «politico-völkisch». Tuttavia, per noi che siamo ormai consapevoli dell'importanza che Heidegger attribuisce al termine *Selbstbehauptung*, il secondo capoverso del testo ci conferma che tale «ammaestramento-della-razza» al quale conduce ogni «*pensiero* della razza», rientra proprio nell'ambito del «politico» nel senso definito da Heidegger stesso nel suo seminario su Hegel e lo Stato, e che consiste nell'autoaffermazione di un popolo e di una razza, e nel potere e nel dominio che essa necessariamente implica. È quindi sempre lo stesso e unico fondamento razziale del nazismo che Heidegger continua a portare con sé e a esprimere in questi testi, in maniera più esplicita che mai, nella prospettiva di legittimarlo. Egli prosegue così:

La cura della razza è una misura conforme alla potenza. Ecco perché si può a volte metterla in atto, a volte trascurarla. Ogni volta il suo uso e la sua promulgazione dipendono dalla situazione di dominazione e di potenza. Non si tratta in alcun modo di un «ideale» in sé, poiché in tal caso essa (la cura della razza) dovrebbe condurre a rinunciare a pretese di potenza e al lasciar-esser-valida ogni disposizione «biologica». Ecco perché ogni dottrina della razza comporta, a rigor di termini, immediatamente, il pensiero di una *preminenza* razziale [*Rasse vorrang*]. La preminenza si fonda in vari modi, ma sempre su ciò che la «razza» ha realizzato, realizzazioni che sono subordinate ai criteri della «cultura» e altre cose simili. Ma cosa accade quando questa, considerata dallo stretto punto di vista del pensiero della razza, non è altro che il prodotto della razza? (Il circolo della soggettività). Qui viene alla luce il circolo dimentico di se-stesso di ogni soggettività, che non contiene una determinazione metafisica

dell'io, ma dell'intera essenza umana nella sua relazione con l'essente e con se-stessa.

Il fondamento metafisico del pensiero razziale non è il biologismo, ma la soggettività (metafisicamente pensata) di tutto l'essere degli enti (il portato del superamento dell'essenza della metafisica, e della metafisica dei Tempi moderni in particolare).

(Pensiero troppo grezzo in tutte le confutazioni del biologismo: perciò inutile)¹⁶⁷.

Malgrado l'estrema nebulosità, questo brano di *Die Geschichte des Seyns* è probabilmente uno di quelli in cui il lettore competente può meglio comprendere di cosa si tratta. In primo luogo, sullo sfondo di questa pagina c'è una certa interpretazione di Nietzsche e della lettura che Jünger ne fa in *// Lavoratore*. I testi di Heidegger su Jünger recentemente pubblicati ce lo confermeranno¹⁶⁸. Ciò che Heidegger chiama il «pensiero della razza», l'«ammaestramento-della-razza», la «cura della razza» o ancora la «preminenza razziale», in poche parole tutta la quintessenza del razzismo, non è circoscritto a presupposti semplicemente biologici, ma a un'«esperienza dell'essere» concepito «metafisicamente» come soggettività e come potenza. E sebbene egli rimproveri al biologismo di essere «troppo grezzo», osserva che non è il caso di confutarlo, perché ciò sarebbe altrettanto grossolano. È quindi molto chiaro che le riserve che talvolta Heidegger esprime nei confronti di ciò che chiama biologismo non hanno l'obiettivo di mettere in discussione il razzismo, bensì di riferirlo a un'«esperienza dell'essere» da lui ritenuta più essenziale, che lo fonda.

Quel che è mostruoso nella sua tesi è che egli fa del razzismo l'espressione ultima della 'metafisica'. Affermando che la dottrina della preminenza razziale, che costituisce in quanto tale il principio stesso dell'hitlerismo e del nazismo, non è in sé né la ragione né lo scopo ma, per chi sa andare più in profondità del «circolo della soggettività», solo l'espressione più alta

dell'esperienza dell'essere inteso come potenza, Heidegger fornisce al razzismo la garanzia più radicale che questo possa trovare. In tal modo egli gli apporta una legittimazione insperata, più fondamentale e ancor meno facile da sradicare di quella di 'medici' nazisti come Eugen Fischer con il loro uso perverso delle tavole di Mendel, o di 'giuristi' nazisti come Hans Franck e Carl Schmitt con il loro appello al principio della «difesa del sangue tedesco», che aveva legittimato le leggi di Norimberga. Questa volta non è più questione di diritto né di medicina, ma della filosofia stessa che si trova catturata, snaturata e distrutta da questo uso mostruoso del termine «metafisica».

La metafisica infatti, a partire da Aristotele e poi con Cartesio, è concepita in filosofia come la scienza dei principi e delle cause prime, che si basa sul pensiero dell'essere umano considerato in quanto tale e nella sua integrità. Pretendere di scoprire o porre un concetto metafisico dell'essere come «potenza» e «soggettività» a fondamento di una dottrina che afferma la superiorità di una razza – con l'ammaestramento, la selezione razziale e presto lo sterminio che ne deriverà –, non è solo perversione di termini filosofici, ma negazione dell'essere umano in quanto tale. Il 'lavoro' del 'filosofo' nazista è ancor più criminale di quello del giurista e del medico, perché garantisce e giustifica in profondità ciò che questi ultimi due metteranno in atto.

Che Heidegger si creda personalmente investito di questa missione, che abbia la pretesa di trasmettere il suo proprio nazismo ai medici e ai giuristi, è attestato dal discorso che egli tenne nel 1933 all'Istituto di anatomia patologica di Friburgo, e dall'influenza che ha esercitato sul giurista Erik Wolf. Il fatto che l'azione del filosofo sia meno manifesta di quella del magistrato o di chi esercita la medicina non rende la sua influenza meno pericolosa, anzi. Si direbbe infatti persino il contrario, come l'interesse diffuso in tutto il mondo verso

Martin Heidegger purtroppo conferma, tanto quanto la sua influenza diretta e personale sugli storici più revisionisti, come nei casi di Ernst Nolte e Christian Tilitzki¹⁶⁹.

Ma Heidegger non distrugge solo la metafisica: annienta al contempo la possibilità stessa della posizione morale, che costituisce l'anima e il cuore di ogni filosofia. Egli non esita ad associare la difesa della moralità con la salvaguardia di ciò che chiama «sostanza *völkisch*» come entrambe inerenti alla stessa aspirazione alla potenza! Infatti, in una di quelle frasi in cui si compiace di moltiplicare i derivati della parola «potenza» (*Macht*), dichiara:

la lotta più schietta per la salvaguardia della libertà e della moralità serve solo alla conservazione e all'accrescimento del possesso della potenza [*Machtbesitz*], la cui piena potenza [*Mächtigkeit*] non può tollerare alcuna messa in questione, precisamente perché la spinta propulsiva della potenza [*Macht*] come essere dell'ente ha già domato la moralità e la sua difesa come essenziale mezzo di potenza [*Machtmittel*]¹⁷⁰.

Siamo qui molto vicini ai passaggi più perversi di un Carl Schmitt che argomenta contro il rispetto dell'umanità in politica. La moralità non ha per Heidegger più alcuna consistenza propria, non sarebbe altro che un mezzo al servizio dello stesso fine della dottrina razziale! Per mezzo di questa indifferenziazione nebulosa e veramente criminale, in quanto ogni possibilità di resistenza morale al razzismo nazista viene in tal modo distrutta, la moralità viene subordinata al razzismo stesso, che ha la preminenza ed è il solo a definire «le mete più elevate»». Infatti, secondo lui, chi non si sottomettesse alle mire razziali del nazismo «soccomberebbe a un'assurda riduzione»:

E si soccomberebbe a un'assurda riduzione di tutte le efficaci tensioni messe in gioco se non si riconoscessero tra le mete più elevate la salvaguardia degli esser-popolo [*Volkstümer*] e la preservazione della loro composizione razziale «eterna»¹⁷¹.

Arrivato a questo punto, il discorso heideggeriano si

imballa, come succede costantemente nei testi raccolti nella GA 69. Egli infatti aggiunge:

È solo così che l'entrata nella lotta per il possesso della potenza sul mondo acquista la sua portata e la sua acutezza, in quanto anche questa finalità è un mezzo che è messo in cammino dalla spinta propulsiva della potenza¹⁷². Questo genere di obiettivi, proprio come le modalità della loro promulgazione e del loro conio nelle menti, sono indispensabili nelle lotte per la potenza mondiale; poiché la difesa dei «beni spirituali» dell'umanità e la salvaguardia della «sostanza» «corporea» delle cose create dall'uomo [*Menschentümer*], devono essere considerate dappertutto dei compiti, e fissate di nuovo ovunque l'ente è interamente dominato dalla strutturazione fondamentale della «metafisica», conformemente alla quale degli «ideali» spirituali devono essere realizzati, e conformemente alla quale questa realizzazione necessita della forza vitale spirituale e corporale nella sua interezza. Ma questa stessa strutturazione [*Gefüge*] della metafisica è il fondamento storico del fatto che, al di sopra della spiegazione dell'essere come realtà e efficacia, è l'essenza dell'essere come potenza che alla fine si mette in vista. Queste finalità sono metafisicamente necessarie e non immaginate e proposte come auspici e «interessi» accidentali¹⁷³.

È stato necessario citare questi testi insensati e perversi affinché il lettore si chieda se il loro autore non abbia perso 'il senno', nel senso umano e filosofico del termine. Sembra che in lui non ci sia altro che tempesta (*Sturm*) – secondo la sua propria definizione di *Geist* – senza più intelletto né ragione. È attraverso testi di questo tipo che è possibile percepire dove può condurre la volontà di introdurre il nazismo nella filosofia. Quando insegna, Heidegger sa dare alle sue proposizioni un'espressione professorale e scorrevole che – quanto meno in apparenza e superficialmente – le rendono più accettabili. Ma quando esprime direttamente sulla carta i concetti che lo

albergano, suscita nel lettore un'impressione molto diversa.

Inoltre, il periodo in cui *Die Geschichte des Seyns e Koinon* vengono scritti contribuisce ad aumentare la confusione delle parole. Come l'autore indica sin dalle prime righe, siamo agli inizi della Seconda guerra mondiale, cioè in quel periodo torbido e complesso in cui è appena entrato in vigore il patto tra Germania e Russia firmato da Ribbentrop e Molotov nell'agosto del 1939 a nome di Hitler e di Stalin. Il comunismo «bolscevico», il nemico assoluto dei nazisti sin dall'origine, è allora il loro principale alleato. Questo patto inevitabilmente precario permetterà, com'è noto, lo smembramento e la spartizione della Polonia e la mobilitazione di tutte le forze del III Reich per sferrare l'assalto all'Occidente, cioè in primo luogo alla Francia e all'Inghilterra.

È questo il momento che Heidegger sceglie per evocare la sua visione del «comunismo», ma parlare di scelta è probabilmente inesatto visto quanto i suoi scritti e i suoi corsi portino costantemente il segno degli avvenimenti storici e militari in cui sono inseriti, che essi commentano secondo la presunta prospettiva «destinale» della «storia dell'essere». La tesi di Heidegger è che il comunismo non deve essere pensato in modo «politico», «sociologico» o anche solo «metafisico», bensì «come un certo destino dell'ente colto in quanto tale nella sua totalità, che segna il compimento dell'età storica e con questo la fine di ogni metafisica»!¹⁷⁴ Ed è anche quella di proporre una 'definizione' di «comunismo» che merita di essere presa come un esempio estremo di ciò che possono produrre l'agglutinazione della lingua tedesca e l'uso ossessivo del termine *Machenschaft*. Troviamo infatti in un'unica e breve frase i termini «potenza» (*Macht*) o «fare» (*machen*) reiterati per sei volte, il che la rende letteralmente intraducibile. Ecco cosa scrive Heidegger: «*Der 'Kommunismus' ist die Durchmachtung des Seienden als solchen mit der Ermächtigung der Macht zu Machenschaft als dem unbedingten Sicheinrichten*

*der Macht auf die vorgerichtete Machsamkeit alles Seienden»*¹⁷⁵.

Malgrado la pretesa «destinale» del discorso, le sue preoccupazioni storico-politiche – per non dire militari – sono decisamente chiare. È curioso vedere Heidegger attribuire a Lenin la paternità della nozione jüngeriana di «mobilitazione totale»¹⁷⁶, affermazione che ritroviamo negli scritti su Ernst Jünger dello stesso periodo¹⁷⁷. Si notino peraltro i suoi sviluppi intorno alla nozione di «guerra totale»¹⁷⁸. Soprattutto egli esprime nettamente il fatto che per lui, come per i dirigenti del Reich nazista, il nemico da annientare in via prioritaria non è in quel momento l'Unione Sovietica, diventata provvisoriamente un alleato, ma l'Inghilterra. Come rendere allora accettabile questo capovolgimento tattico dopo che anni di propaganda hanno impresso in tutte le menti che l'avversario del popolo tedesco era il bolscevismo? La soluzione è rozza, ma semplice: non c'è che da affermare che lo Stato inglese è «la stessa cosa [*dasselbe*] dello Stato delle Repubbliche sovietiche unite», con la sola differenza che ha saputo darsi una «parvenza di moralità» (*den Schein der Moralität*)¹⁷², e precisamente per questo motivo è più pericoloso. Heidegger afferma:

La forma cristiano-borghese del «bolscevismo» inglese è la più pericolosa. Senza il suo annientamento [*Vernichtung*] l'epoca moderna continua a mantenersi¹⁸⁰.

Si può quindi ben vedere come le considerazioni «destinali» di Heidegger lo conducano a direttive molto concrete, le stesse di Hitler a quella data: annientare l'Inghilterra. Il 'superamento della metafisica' non gli fa perdere di vista gli scopi bellici del nazismo.

9.10 *Su Ernst Jünger*, o del dominio mondiale e dittatoriale della razza e dell'essenza tedesche

L'insieme delle note e delle argomentazioni di Heidegger

su Ernst Jünger pubblicate nel 2004¹⁸¹, costituisce ormai una documentazione di primaria importanza per chi intende comprendere la storia dello sviluppo del nazismo nel pensiero. Sapevamo da molto tempo che Heidegger si era ispirato alle opere di Jünger e in particolare a *La mobilitazione totale* e a *Il lavoratore*, ma lo scritto del dopoguerra in suo onore, *Su «la linea»*¹⁸², segnava soprattutto la distanza che egli intendeva prenderne rispetto alla questione del nichilismo, della tecnica e della metafisica.

La mole di testi oggi disponibili mostra, in maniera sensibilmente differente, fino a che punto Heidegger, come peraltro Carl Schmitt, si sia nutrito dell'opera di Jünger in riferimento a concetti così importanti come «metafisica», «potenza», «forma», «totalità organica», «lavoro», «tipo» e

«l'elementare», per non parlare della *razza*. Al contrario, nei testi su Jünger anteriori alla disfatta nazista c'è assai poco che riguardi il nichilismo. Noi sonderemo solo in minima parte questo argomento che esigerebbe uno studio molto più completo, ma ciò sarà sufficiente a portare elementi nuovi e decisivi in merito alla concezione heideggeriana della dominazione totale e planetaria della razza tedesca, alla quale, come Jünger, egli apertamente aspira.

Notiamo innanzitutto che il curatore del volume della *Gesamtausgabe* intitolato *Zu Ernst Jünger*, Peter Trawny, precisa che in esso si trova il testo *Chiarimento su Ernst Jünger* (*Aussprache über Ernst Jünger*), presentato nel gennaio del 1940 davanti a una piccola cerchia di colleghi dell'Università di Friburgo¹⁸³. È il famoso seminario di cui Heidegger fece intendere nel 1945 che sarebbe stato proibito, eppure il curatore non dice una sola parola su questa presunta interdizione. Si trattò forse, una volta ancora, di una delle falsificazioni di cui Heidegger infarcì la sua arringa del dopoguerra nel tentativo di discolparsi? Indipendentemente dalla risposta, non sembra che vi si potesse trovare qualcosa di allarmante per il potere nazista,

come stiamo per osservare.

Stante da una parte la data, e dall'altra ciò che abbiamo già visto circa le preoccupazioni dello stesso Heidegger nel suo corso su Nietzsche dello stesso anno e anche in *Koinon*, non ci sorprenderà notare che la guerra è al centro dei suoi discorsi: egli sottolinea in particolare che in Jünger, sin dai primi scritti, la «battaglia materiale» (*Materialschlacht*) appare come una manifestazione della volontà di potenza (probabilmente è per questo motivo che, dopo la sconfitta della Francia, la «motorizzazione della Wehrmacht» diventa per Heidegger un «atto metafisico», e che il «lavoro» acquisisce durante la guerra un «carattere animale»¹⁸⁴). Quindi per lui il principale interesse di Jünger non è affatto la questione del «nichilismo» – a differenza di ciò che il teatrino dei *Festschriften*¹⁸⁵ e degli inganni del dopoguerra faranno credere a molti – bensì la guerra mondiale e la sua posta in gioco: la dominazione planetaria di un nuovo tipo o di una nuova razza, scaturita da ciò che Heidegger nella conclusione chiama «forza essenziale dei Tedeschi» (*Wesenskraft der Deutschen*)¹⁸⁶, e che lo stesso Jünger, nella conclusione de *Il lavoratore*, designa nei termini di «terra natale di un popolo che si fa portatrice di una nuova razza» (*der Mutterboden des Volkes als der Träger einer neuen Rasse*)¹⁸⁷.

La concezione jüngeriana del «lavoratore», qualificata come «metafisica» per il fatto di fondersi con la manifestazione della «potenza», è conforme al pensiero di Nietzsche? Per risolvere la questione Heidegger cita alternativamente due aforismi pubblicati uno dopo l'altro in *La volontà di potenza*. Egli inizia dal secondo:

Un giorno gli operai vivranno come oggi vivono i borghesi: ma sopra di loro ci sarà la *casta superiore* che si distinguerà per la sua mancanza di bisogni: sarà quindi più povera e più semplice, ma avrà il potere¹⁸⁸.

Per Heidegger, «queste parole di Nietzsche suonano come

uno scherzo rispetto a ciò che Jünger pensa in *Il Lavoratore*¹⁸⁹, però precisa che si tratta solo di un aforisma giovanile classificato molto male visto che in *La volontà di potenza* ripubblicata nel 1930 da Alfred Baeumler è l'aforisma precedente che corrisponde al Nietzsche della maturità. Questo aforisma, dal titolo *Sull'avvenire dei lavoratori*, inizia così: «I lavoratori dovrebbero imparare a sentire come dei soldati»¹⁹⁰. Stavolta le parole di Nietzsche gli sembrano conformi a ciò che pensa Jünger e a ciò che lui stesso approva: il «lavoratore» attuale non ha più niente del borghese, è un soldato, e il suo «lavoro» si chiama guerra. Così scrive Heidegger:

Il lavoratore è pensato al modo guerriero come soldato e considerato secondo la *razza* [Art] – cioè come *typus*, in tedesco *Schlag* [stampo]¹⁹¹.

Egli quindi si appresta a sfruttare il fatto che Nietzsche ha parlato dell'*avvenire* dei lavoratori, per estrapolarne ciò che secondo lui – in questo mese di gennaio del 1940 – è la posta in gioco della guerra mondiale tra le democrazie dell'Ovest e il Reich nazista:

Le potenze dell'Ovest avevano portato al più alto grado di chiarezza e acutezza la volontà sinora espressa di mantenere in loro possesso la potenza mondiale nel senso delle democrazie nazionali. Da noi, è solo nella premonizione di alcuni importanti guerrieri che è diventato certezza il presentimento che si preparava un cambiamento nel modo di possedere la potenza mondiale. Le potenze dell'Ovest lottano per salvare il passato, noi lottiamo per la formazione di un futuro¹⁹².

Nel leggere queste righe dobbiamo riconoscere che Heidegger sa maneggiare la retorica di un capo militare. Quello che in sé potrebbe essere più sorprendente, ma che non può più meravigliarci dopo i tanti testi citati che dicono sempre la stessa cosa, è il fatto che egli presenta questo discorso marziale come foriero di «una nuova verità dell'Essere» (*eine neue Wahrheit des Seyns*). Ci soffermiamo su una parte importante del lungo

sviluppo che conclude il suo «chiarimento su Jünger», perché vi troviamo, nella maniera più esplicita possibile, ciò che veramente intende parlando di «superamento della metafisica» e di «verità dell'Essere»:

La questione di chi *sono* gli 80 milioni [di Tedeschi] non si risolve in base a quello che i loro avi hanno creato, ma in base a quello che essi stessi possono sapere e volere come compito per il futuro, solo su questa base essi possono valutare se sono degni di appellarsi agli avi.

Nella prossima zona di decisione, la lotta verte unicamente sulla potenza mondiale, e questo non tanto nel senso del semplice possesso della potenza, quanto piuttosto come capacità di mantenere nella potenza la potenza come essenza del reale, e ciò qui significa sempre: aumentarla. La decisione consiste innanzitutto nel sapere se gli «Imperi» democratici (Inghilterra, America) rimangono capaci di potenza, o se ne diventa capace la dittatura imperiale dell'assoluto armamento per l'armamento¹⁹³.

Si vede qui definitivamente ciò di cui Heidegger s'inebria e si nutre. Non è affatto da filosofo e da metafisico che egli argomenta, ma da nazista risoluto a promuovere a pensiero, e annunciare, la dominazione incondizionata e dittatoriale del pianeta da parte del Reich nazista, nel momento in cui questo concentra i suoi sforzi sul riarmo e sulla motorizzazione in sostituzione degli «Imperi» democratici anglosassoni. Sotto il nome di «metafisica», dunque, non c'è altro che l'esaltazione nazista della potenza e della dominazione dittatoriale della Germania hitleriana cui Heidegger aderisce, e – anche se questo ha potuto ingannare menti come Derrida – noi ora vediamo fino a che punto siano irrисorie le tardive negazioni di Heidegger destinate a far credere che la sua concezione della lotta non riguarderebbe la guerra: che il *Kampf* di cui parla non avrebbe niente di *Krieg*.

Nello stesso tempo, come mostra il seguito del testo,

Heidegger ha l'ambizione personale di essere colui che conduce la Germania hitleriana fino al compimento della sua «verità». Questa è probabilmente la sua ambizione più aberrante e pericolosa, perché tramite essa egli ha potuto dare l'illusione di essere in grado di andare oltre il nazismo, mentre non ha fatto altro che assicurare il suo compimento completandolo e giustificandolo con il proprio contributo. Egli ha voluto, per così dire, rendere l'hitlerismo frequentabile, e utilizzando a questo scopo la sua abilità di affascinare e possedere le menti, ciò che ha diffuso in tutto il pianeta è molto semplicemente il nazismo, con tutta la sua potenza di radicale distruzione dell'essere umano.

Heidegger prosegue in questi termini:

Ma questa decisione è solo una decisione preliminare; la sua risoluzione può richiedere un secolo o più. Poiché ammesso che il possesso della potenza nel senso della dittatura imperiale dell'assoluto armamento per l'armamento ospiti in sé nello stesso tempo la possibilità essenziale della devastazione completa del mondo, si pone la questione di sapere se il più alto possesso della potenza in vista del potere supremo divenga capace di superare la potenza stessa come essenza della realtà, e, se non di fondare una nuova verità dell'Essere, quanto meno di prepararla nei suoi fondamenti. Solo se il luogo di una tale decisione viene raggiunto l'età dell'epoca moderna può considerarsi superata. Che la forza dell'essenza nascosta e non ancora purificata dei Tedeschi si estenda così lontano, questa è la *nostra* fede. Ma poiché le decisioni elementari concernenti l'essenza dell'essere non possono né essere prese, né crescere ciecamente, bensì sono un regalo dell'Essere stesso o una privazione, noi non dobbiamo voler passar bruscamente oltre le zone di decisione¹⁹⁴.

Si vede come la strategia di Heidegger sia sempre la stessa, cioè quella di presentarsi come colui che sa vedere più lontano, persino oltre il secolo a venire, ma in definitiva non è mai per

opporsi a ciò che nei *Beiträge* chiama «la nuova volontà tedesca»: questa volta siamo nel 1940, la guerra mondiale deve proseguire e la potenza militare del Reich hitleriano deve misurarsi con le democrazie dell'Ovest. Non si tratta solamente, afferma Heidegger, di opporre il «socialismo tedesco» (*deutscher Sozialismus*) alla «plutocrazia dell'Ovest»: le antiche giustificazioni ideologiche, per esempio quelle rozzamente estratte dai lavori di Werner Sombart, non sono più sufficienti; la potenza del Reich tedesco deve prevalere perché solo essa lotta per configurare un futuro. Non basta nemmeno reclamare lo spazio vitale necessario a ottanta milioni di tedeschi, in quanto non è questione di numero di individui. Heidegger invoca qualcosa che ai suoi occhi è ben più fondamentale, vale a dire ciò che chiama la «nostra fede» («*unser Glaube*») – e che quindi non appartiene né alla filosofia né al pensiero: la fede nel legame nascosto tra «la forza dell'essenza [...] dei Tedeschi» e «la verità dell'Essere»!¹⁹⁵ Abbiamo dunque la conferma di quanto si era già rivelato nelle analisi del seminario hitleriano e dei *Beiträge*, cioè che l'essere heideggeriano è un essere *völkisch*, il cui svelamento o nascondimento egli ritiene inseparabile dalla «purificazione» dell'essenza tedesca. Nessuna sorpresa quindi che si parli molto di *razza* nei suoi scritti su Jünger.

Si deve arrivare a pensare che la dichiarazione di Heidegger circa la «nostra fede» lo renda discretamente vicino ai cosiddetti *Deutschgläubigen* dell'epoca? Coloro per i quali la credenza *völkisch* nell'essenza della razza tedesca aveva preso il posto di qualsiasi fede religiosa autentica e tra i quali si potevano annoverare, sembra, il suo ex studente Oskar Becker e il suo antico compagno di studi anch'egli allievo di Husserl, il teorico della razza Ludwig Clauß? Oppure si tratta solo di una professione di fede «politica»? Lasciamo aperta la questione, osservando comunque due aspetti al riguardo. Da una parte, agli inizi degli anni Quaranta troviamo alcune strane dichiarazioni sul rapporto tra il popolo e i suoi morti (in particolare nelle

lettere indirizzate ai genitori di studenti caduti sul fronte) che sono in sintonia con la 'religiosità' *völkisch* del nazismo e il suo culto dei morti; e nella conferenza di Brema intitolata *Il Pericolo* egli andrà più avanti di qualsiasi altro in questa direzione¹⁹⁶. Dall'altra, e in senso più generale, è necessario esprimere delle riserve circa l'idea – ampiamente diffusa a partire dai lavori di Eric Voegelin e da quelli più direttamente inerenti al nazionalsocialismo di Claus-Ekkehard Bärtsch – che il nazismo e l'hitlerismo rientrerebbero nell'ambito di quelle che vengono definite «religioni politiche». Infatti, e senza poter qui sviluppare tutti gli elementi della discussione, non è assodato che il termine «religione», qualsiasi sia il modo di intenderlo, possa attagliarsi in senso profondo al nazismo, anche se Dietrich Eckart, Hitler, Rosenberg, Schmitt e persino Heidegger (come nel seminario hitleriano) toccano occasionalmente questo tasto. Noi pensiamo che sia stato piuttosto il nazismo a penetrare nella religione, come è accaduto con la politica, l'arte, la storia, il diritto o la filosofia – e questo, ogni volta, per sommergerli e distruggerli integralmente. Non si tratta quindi di un fenomeno specificamente religioso.

Tornando agli scritti di Heidegger su Jünger, è necessario notare l'importanza degli sviluppi sulla razza e su ciò che egli chiama «il nuovo rango della 'razza' a venire» (*der neue Rang der künftigen «Rasse»*)¹⁹⁷. Ben lungi dall'esprimere la minima riserva sul discorso jüngeriano della razza, egli non esita a spingersi oltre, in una direzione che ci conferma il contenuto razziale di altri testi già citati, presenti in particolare nei suoi corsi su Nietzsche o negli scritti raccolti nella GA 69. Heidegger rapporta il «pensiero della razza» al «suolo della soggettività»¹⁹⁸, e assicura che:

L'uomo non è meno soggetto, bensì lo è in maniera più essenziale, quando egli concepisce se stesso come nazione, come popolo, come razza, come umanità che in un modo o nell'altro conta su se stessa¹⁹⁹.

Nell'elenco contenuto in questa frase, la razza è presentata come un modo perfettamente legittimo di concepire l'uomo. Tuttavia il crescendo di quel che segue è ancor più insopportabile. Egli infatti continua così:

Ma esiste una differenza abissale tra l'appartenere a una razza [*Rassehaben*] e lo stabilire *motu proprio* ed espressamente una razza, come «principio», come punto di partenza e meta dell'esser-uomo; soprattutto quando la selezione razziale è propriamente condotta *non solo come una condizione* dell'esser-uomo, ma quando questo esser-razza e la dominazione di questa razza sono eretti a fine ultimo²⁰⁰.

Questo modo di considerare la selezione razziale come principio, punto di partenza e meta dell'esser-uomo, in poche parole questa esaltazione dell'«esser-razza», costituisce uno dei testi più sostanzialmente nazisti che egli abbia scritto. È vero che Heidegger più avanti ironizza, come in altri brani di *Koinon* già citati, su qualsiasi parvenza di moralità che possa essere attribuita a questa meta, aggiungendo che «il sovente richiamato primato dell'interesse generale sul particolare non è che apparenza»²⁰¹. Tuttavia, sebbene egli schernisca il fatto di presentare tale meta razzista come espressione del primato del bene comune sull'interesse personale, nondimeno persiste nel considerare il razzismo più radicale come verità metafisica dell'epoca moderna.

Per questo motivo è fondamentale che il lettore comprenda chiaramente il senso della nostra critica: Heidegger non procede a un'approvazione morale, bensì a una legittimazione storico-ontologica della selezione razziale. Nel solco di Nietzsche, egli si situa infatti «al di là del bene e del male», e a tal fine presenta ogni giudizio morale e sul bene comune come travestimento di una posizione di potenza. Il suo procedimento è ancora più grave di un'approvazione morale personale, in quanto egli sostiene che tutta la filosofia occidentale condurrebbe necessariamente a ciò che i nazisti stanno mettendo in atto a

partire dall'estate 1941, cioè alla guerra di annientamento nell'Europa dell'Est e, nello stesso tempo, a una «selezione razziale» che comporta lo sterminio di tutti coloro che i nazionalsocialisti considerano come non appartenenti alla nuova «umanità» che si afferma. C'è quindi esattamente, da parte di Heidegger, una mostruosa legittimazione storica e ontologica del genocidio nazista che è in corso di realizzazione.

Quello che di Jünger affascina Heidegger è la volontà di assumere la «formazione della razza come principio»²⁰², allo scopo di creare, attraverso il «tipo» o il «conio» del «lavoratore», una nuova razza che assicuri il dominio planetario. Egli sottolinea che in questa maniera l'elementare è ricondotto alla razza, e s'interessa particolarmente alle nozioni di «forma» (*Gestalt*) e di «costruzione organica» (*organische Konstruktion*), notando che «una costruzione organica è per esempio la SS»²⁰³.

Per Heidegger, evocare la «costruzione organica» secondo Jünger significa quindi rimandare alla *Schutzstaffel* hitleriana il cui *Reichsführer* è Himmler e che costituisce, per i nazisti, la vera nobiltà del Reich. E probabilmente è sempre alle SS che pensava nel suo seminario hitleriano quando citava, davanti agli studenti in uniforme delle SS e delle SA, la necessità di una «nuova nobiltà» per il III Reich²⁰⁴.

Tornando alla relazione tra i due autori, l'importanza di questa può essere compresa solo se si valuta esattamente chi era Ernst Jünger. Certamente non è possibile in questo libro approfondire di per sé questo aspetto, tuttavia è un lavoro di ricerca urgente che rimane da realizzare, in particolare in un paese come la Francia dove l'apologia di Jünger ha raggiunto livelli insensati²⁰⁵, mentre in Germania si è più consapevoli della vera natura del personaggio. Dopo la Seconda guerra mondiale era scontato che Jünger fosse stato nazista. Ad esempio, il germanista Edmond Vermeil ne parlava come di un «nazista di talento»²⁰⁶ e Karl Löwith nel 1946 pubblicava in "Les Temps modernes" questa frase, che ben riassume la realtà di Jünger:

Egli [Heidegger] era «nazionalsocialista» e lo resta allo stesso modo di Ernst Jünger, ai margini, certo, e nell'isolamento, ma questo isolamento non è senza efficacia²⁰⁷.

Infatti l'«isolamento» di Jünger, come quello di Heidegger, somiglia all'isolamento di quegli «unici» che sono al centro delle cerchie della comunità invisibile descritta da quest'ultimo sia nei *Beiträge* che negli scritti contenuti in *Zu Ernst Jünger*. Ma gli sforzi congiunti di un certo numero di apologeti hanno avuto il risultato che, con il tempo, si sono malauguratamente persi di vista i legami sostanziali tra Jünger e i nazionalsocialisti prima e dopo il 1933. Particolarmente produttiva in questo senso è stata la strategia dell'ex segretario di Jünger Armin Mohler, che per ripulire in parte il nome dell'autore de *Il lavoratore* e discolpare «l'élite intellettuale» distinguendola dal nazismo, ha abilmente usato la nozione di «rivoluzione conservatrice»²⁰⁸.

Peccato che Jünger intrattenesse una corrispondenza personale con Hitler, avesse pubblicato Goebbels in una delle sue riviste, dato nei suoi testi il benvenuto esplicito e caloroso alla crescita di potere dei nazionalsocialisti durante gli anni Venti, firmato pubblicamente a favore di Hitler il 7 novembre 1933²⁰⁹, e coltivato relazioni particolarmente strette con Carl Schmitt per tutta la durata del III Reich. D'altronde sappiamo dal diario di Schmitt che il 29 gennaio 1933, in occasione di un colloquio tra i due, Jünger aveva espresso tutta la sua soddisfazione nel vedere Hitler arrivare al potere²¹⁰. Inoltre, alla stessa maniera di Heidegger nella sua intervista "Der Spiegel", Jünger affermerà con tranquillità, molto tempo dopo la fine della Seconda guerra mondiale, che i nazionalsocialisti «all'inizio, certamente, avevano tutta una serie di idee giuste»²¹¹. Di fatto, tra gli 'intellettuali' del nazismo del tipo di Erich Rothacker o del giurista Otto Koellreutter, nel 1933-34 Jünger figurava come il teorico del «lavoro» nella forma in cui questo era concepito e realizzato da Hitler e dall'NSDAP.

Vero è che il nazismo di Jünger si manifestò molto presto.

Da questo punto di vista egli aveva su Heidegger e Schmitt diverse lunghezze di vantaggio. Già nel 1923 aveva ascoltato Hitler al Circo Kröne, e più tardi avrebbe ricordato il momento con queste parole:

Fui colto allora da un sentimento particolare, come da una purificazione. [...] Uno sconosciuto parlava e diceva ciò che bisognava dire, e tutti sentivano che aveva ragione. [...] Ciò che avevo appena vissuto non era un discorso, era un evento che aveva la forza dell'elementare²¹².

Nello stesso 1923 Jünger pubblica nel giornale dell'NSDAP, il "Völkischer Beobachter", un articolo dal titolo *Rivoluzione e idee*, in cui si esprime in questi termini:

La vera rivoluzione non ha ancora avuto luogo, ma essa progredisce irresistibilmente [...] la sua idea è l'idea *völkisch* affinata e dotata di un'incisività finora sconosciuta, il suo vessillo è la croce uncinata, la sua forma espressiva è la concentrazione della volontà in un solo punto – la dittatura! [...] Non è il denaro a esserne il motore, ma il sangue che unisce la nazione attraverso le sue misteriose correnti. [...] Il sangue deve [...] assicurare la libertà dell'insieme attraverso il sacrificio dell'individuo [...] deve eliminare tutti gli elementi che ci sono nocivi²¹³.

Da questi testi si vede quanto sia inaccettabile l'uso a fini apologetici della distinzione tra «rivoluzione conservatrice» e nazionalsocialismo nel caso di personalità come quella di Jünger. Che egli, molto più tardi, abbia preso una certa distanza nei confronti di Hitler, che in qualche modo guardava per così dire «dall'alto» pur essendone stato a lungo affascinato, non cancella la schiacciante responsabilità che rimane sua nella legittimazione pubblica del nazismo prima della presa del potere. Come eroe della Grande Guerra, scrittore, direttore di diverse riviste e capo politico, Jünger aveva un seguito e godeva di un'aura considerevoli, che hanno reso un diretto servizio a Hitler e ispirato Heidegger e Schmitt. Jünger infatti poteva

esprimersi apertamente già all'epoca in cui un accademico tedesco non avrebbe potuto farlo senza rischiare di essere destituito, come lo sarà per esempio Ernst Krieck nei primissimi anni Trenta.

La radicalità delle posizioni profonde di Jünger si vede inoltre nel fatto che il 27 agosto 1926 egli pubblica in "Der Jungdeutsche" un articolo con il titolo *Die Jugendbewegung der Tat* in cui fa una lunga apologia del *Bund* degli Artamanen. Istituiti, sembra, nell'aprile del 1924 da Bruno Tanzmann, gli Artamanen formano, dietro la facciata della valorizzazione del lavoro agricolo e dell'aiuto sociale ai movimenti giovanili, il *Bund* più profondamente razzista che sia esistito, di un razzismo sotterraneo e segreto che si esprime dietro formule presentabili il cui vero senso rimane nascosto. È dagli Artamanen che provengono Heinrich Himmler e Walter Darré, così come il comandante di Auschwitz, Rudolf Hoess. Jünger vede negli Artamanen «una nuova aristocrazia» e cita con elogio il loro motto: «Il lavoro nobilita» (*Arbeit adelt*)²¹⁴, pur se la concezione del lavoro che si costituisce in questo *Bund* è razzista e la loro nozione di «aristocrazia» prefigura il ruolo delle SS nel III Reich. Che Jünger si dica vicino agli Artamanen e ne tessa le lodi la dice lunga sulla vera portata dei concetti di «lavoro» e di «nuova razza» che svilupperà in *Il lavoratore*.

Ebbene, abbiamo visto che negli scritti su Jünger Heidegger riprende la propria concezione delle tre cerchie segrete sviluppata al paragrafo 45 dei *Beiträge*, in cui tra la dittatura degli «unici» e i «molti» ci sono i «pochi» riuniti in *Bund*. Non sappiamo con precisione a quali movimenti Heidegger si sia sentito vicino dopo la sua adesione giovanile al *Gralbund*, ma ci si può chiedere se non stesse pensando anche al *Bund Artam* che Jünger aveva elogiato, il che potrebbe spiegare la volontà espressa nel seminario hitleriano di contribuire a formare, come Walter Darré, una «nuova nobiltà» per il III Reich. Su tali questioni sarebbero quindi necessarie nuove

ricerche, ma lasciamo che altri le proseguano in quanto esse non hanno alcun rapporto con la filosofia.

Per meglio comprendere la vera natura dell'interesse di Heidegger nei confronti di Jünger rimane da stabilire un ultimo punto, che riguarda la realtà del razzismo di quest'ultimo. Il 27 giugno del 1934 Ernst Jünger indirizza a Carl Schmitt la copia di una lettera che ha appena inviato al Servizio per la salvaguardia della morale professionale (*Abteilung zur Wahrung der Berufsmoral*) dell'NSDAP, poiché gli era stato richiesto di giustificarsi circa le sue relazioni con il biologo e teorico della razza Fritz Merckenschlager. Ci troviamo nel momento in cui infuria la polemica tra la concezione della «razza tedesca», difesa dal membro dell'NSDAP e SA della prima ora Merckenschlager, e Hans K. Günther, sostenitore della «razza nordica» che ha il favore delle SS. Dalla risposta di Jünger veniamo a sapere che egli conosce Merckenschlager «dalle sue pubblicazioni sulla questione razziale» e le ritiene «importanti», ragion per cui ha avuto una corrispondenza con il suo autore e gli ha fatto visita all'Istituto di biologia del Reich²¹⁵. Egli stesso ritiene che l'attività del «lavoratore» deve essere riconosciuta come una «forma nella quale viene a esprimersi la legge della razza»²¹⁶, e sarebbe dunque utile poter leggere in futuro, se non è stato distrutto, il carteggio tra Merckenschlager e Jünger. Ma indipendentemente da ciò, dalla lettera inviata a Schmitt ne sappiamo a sufficienza per poter concludere che la concezione della razza esposta in *Il lavoratore* deve essere presa in considerazione sul serio, e non come semplice metafora: essa si ispira infatti a una delle due versioni della dottrina razziale del nazismo.

Per tornare a Heidegger, è decisamente sconcertante scoprire dalla lettura di *Die Geschichte des Seyns e Koinon* degli anni 1938-40, degli scritti su Jünger e dei corsi su Nietzsche redatti nel 1941-42, che è durante questi primi anni della Seconda guerra mondiale che egli inizia a citare regolarmente,

per legittimarli, il «*pensiero della razza*» e la selezione razziale. È lo stesso periodo in cui i nazisti preparano i mezzi per compiere la 'profezia' espressa da Hitler nel suo discorso del 30 gennaio 1939, cioè «l'annientamento della razza ebrea in Europa», che sarà poi deciso durante la conferenza di Wannsee del 1942. Il più letale partecipante a quella conferenza fu Wilhelm Stuckart, quel promotore di una Scuola di professori del Reich che abbiamo già visto in stretti contatti con l'ex rettore di Friburgo²¹⁷. Data l'estrema gravità del contesto, uno studio approfondito degli scritti di Heidegger del periodo della guerra (1939-45), analogo a quello che abbiamo voluto realizzare in questo libro per gli anni 1933-35, sarebbe indispensabile. Oggi possiamo semplicemente dire che ci sono tutte le indicazioni che in ciò che Heidegger chiama le «decisioni che si annunciano» non si trattava solo di sconfiggere le democrazie dell'Occidente, ma anche, come egli stesso scrive, di fare progressi nella «purificazione» dell'essenza tedesca, e questo attraverso la selezione razziale e le distruzioni che essa trascina con sé.

Spingiamoci anche oltre con le domande: ci si deve chiedere se non ci sia, negli scritti su Jünger, una sorta di 'profezia' di Heidegger stesso che, a un diverso livello, accompagnerebbe quella di Hitler e la sua realizzazione. Infatti, i testi in cui Heidegger annuncia una «nuova verità dell'Essere», parla dell'«essenza nascosta e non ancora purificata (*ungeläuterte*) dei Tedeschi», fa l'elogio esaltato dell'«esser-razza» (*Rassesein*) eretto a «fine ultimo», appartengono alla stessa epoca e allo stesso registro. Così, un lettore attento è portato a chiedersi se l'annunciata «verità dell'Essere», l'«esser-razza» come fine ultimo e l'«essenza dei Tedeschi» che deve essere «purificata» non costituiscano nella mente di Heidegger che un'unica e identica nozione. In tal caso si tratterebbe del prolungamento, coerente nell'orrore, di ciò che egli già scriveva nei *Beiträge* a proposito del «principio *völkisch*» rapportato alla

conquista del «rango sommo dell'Essere», allo stesso modo in cui il suo discorso sull'essenza «non ancora purificata» dei tedeschi può apparire come la ripresa, un decennio più tardi, di ciò che nel 1929 diceva sulla «giudaizzazione» (*Verjudung*) della vita spirituale tedesca.

In questa ipotesi, sfortunatamente suggerita da troppi testi per non essere considerata molto seriamente, la distinzione heideggeriana tra il «compimento della metafisica» e la «verità dell'Essere» comincerebbe a svelare il suo significato nascosto (*verborgen*). «Metafisica», infatti, palesemente non è in Heidegger che un nome strappato alla filosofia per valorizzare e rendere accettabili cose completamente diverse: la «motorizzazione della Wehrmacht» intesa come «atto metafisico», la «selezione razziale» qualificata come «metafisicamente necessaria», la sconfitta della Francia da parte delle armate del Reich nazista commentata come il «giorno» in cui «un popolo non è più all'altezza della metafisica scaturita dalla sua stessa storia». In breve, tutto ciò che va nel senso del compimento del dominio planetario della Germania hitleriana e nazista. Quanto alla «verità dell'Essere», che si svelerebbe a seguito di questo compimento, possiamo cominciare a intravedere di cosa può trattarsi leggendo i suoi testi sull'«esser-razza» (*Rassesein*) e sull'«essenza dei Tedeschi» non ancora «purificata»: *la «verità dell'Essere» appare ormai indissociabile dalla «purificazione» futura dell'essenza e della razza tedesche.*

A partire da quello che Heidegger effettivamente designa come «metafisica» negli esempi dati, ora possiamo comprendere cosa egli propina sotto questo nome quando insiste sul fatto che la «metafisica» deve essere positivamente compiuta e superata: la potenza e il dominio, che per lui sono le vie destinate a permettere ciò che chiama la «purificazione» dell'essenza tedesca e lo svelamento della «verità dell'Essere». L'indeterminatezza di questa 'verità', che in quanto «svelamento» rimanda a qualcosa di occultato per non dire di

occulto, ha costituito tutta la forza del suo discorso, inafferrabile a tal punto che sembra sfuggire alla critica, misterioso abbastanza perché ognuno vi collochi quello che vuole: per i teologi tomisti è Dio, per le anime mistiche l'ineffabile... Ma se leggiamo attentamente gli scritti di Heidegger oggi accessibili, è tutt'altra cosa che si svela progressivamente, e che noi abbiamo analizzato come l'introduzione dei fondamenti stessi del nazismo e dell'hitlerismo nella filosofia. Il «superamento» heideggeriano della «metafisica» non è dunque in alcun modo un superamento del nazismo considerato nei suoi fondamenti razzisti, bensì l'annuncio di una «verità» dell'«Essere» che resta quella stessa del nazismo, vale a dire la credenza nella necessaria «purificazione» dell'essenza tedesca. Come tale, essa costituisce non tanto una «religione politica» quanto una mitologia razziale che, sotto forme edulcorate e criptate, continua ad animare Heidegger fino alla fine.

Oggi è un dovere prendere coscienza della natura di tale impresa, riconoscerla per quello che è, avere la pazienza di analizzarne il carattere mostruoso al fine di liberarcene definitivamente. Alterare, devastare, distruggere radicalmente la filosofia: è questa l'impresa di Heidegger. D'altronde egli stesso non nasconde dopo la guerra, in particolare nella *Lettera sull'«umanismo»* indirizzata a Jean Beaufret, che il «pensiero a venire» che intende promuovere «non è più filosofia»²¹⁸.

E non è più certo che ciò che Heidegger predispone meriti ancora il nome di «pensiero». Da parte nostra siamo convinti, al termine delle ricerche realizzate in questo libro, che l'opera di Heidegger non sia mai appartenuta alla filosofia nel senso profondo del termine, perché non è sufficiente scrivere di Aristotele, Cartesio o Hegel per essere filosofi, se i fondamenti sui quali ci si basa costituiscono la negazione stessa dell'obbligo morale di rispettare l'uomo in quanto tale, a prescindere dalla sua appartenenza a questa o a quella comunità, a questo o a quel popolo, a quella «razza».

9.11 L'antisemitismo di Heidegger nel 1944

Attraverso un lavoro analogo a quello svolto in questo libro per quanto riguarda la filosofia, sarebbe necessario, per resistervi meglio, valutare l'influenza devastatrice di Heidegger anche nei confronti della poesia. A questo proposito vorremmo attirare l'attenzione su un testo che rivela l'intenzione con cui Heidegger sceglie colui che designa come «il» poeta della Germania, e questo ci permetterà anche di mostrare la persistenza del suo antisemitismo nel 1944. Nel corso intitolato *Denken und Dichten*, che ha preparato per il semestre invernale 1944-45 e di cui ha letto solo due sessioni prima di essere coinvolto, per un brevissimo periodo, nel servizio del *Volksturm*, egli cita la frase di Nietzsche che segue tra virgolette, per commentarla immediatamente dopo:

«La Germania ha prodotto un solo poeta oltre Goethe: Heinrich Heine – e per di più ebreo...». Questa parola getta una strana luce sul poeta Goethe. Goethe – Heine, «il» poeta della Germania. Dove sta Hölderlin...?²¹⁹

Heidegger non dice altro: il solo fatto di citare l'accostamento nietzschiano tra Goethe e un poeta «ebreo», Heine, gli basta per screditare Goethe, di cui non parlerà più. Solo Hölderlin sarà considerato «il» poeta dei tedeschi.

Siamo alla fine del 1944, in un momento in cui l'opera di sterminio degli ebrei d'Europa da parte dei nazisti è una realtà certamente conosciuta, in particolare da Heidegger. Tuttavia egli continua a sviluppare il mito germanico del poeta e del pensatore, e a servirsi del proprio antisemitismo e di quello dei suoi ascoltatori per scegliere «il» poeta dei tedeschi. In questi tempi di disfatta imminente Heidegger non evoca più, dopo il poeta e il pensatore, il terzo termine, cioè l'attività politica dei creatori di Stato, come invece aveva fatto un decennio prima nel suo corso su *Il Reno* di Hölderlin seguendo l'esempio di Hitler stesso nel finale del *Mein Kampf*. Però perservera nel mantenere

i due soli nomi magnificati dai nazisti: Hölderlin per la poesia e Nietzsche per il pensiero, entrambi abusivamente interpretati. E il primo lungo frammento di Nietzsche che Heidegger cita in *Denken und Dichten* riguarda le «forti razze dell'Europa del Nord»²²⁰.

D'altronde si sa che a partire da Norbert von Hellingrath e Stefan George l'estrema destra tedesca aveva sostituito Goethe con Hölderlin. Ancora nel dopoguerra Carl Schmitt lo sottolinea nel suo *Glossarium*:

Tragicità della cultura e[braica] dell'assimilazione a partire dal 1900: gli Ebrei, nel complesso, non hanno potuto compiere il grande passo da Goethe a Hölderlin, rimanendo così legati alla vecchia cultura, con la quale hanno criticato quella nuova con un senso di superiorità ignaro e irritante. Non capirono il passaggio dal concetto alla forma [*Gestalt*] e che cosa ciò significava per lo spirito tedesco. Oppure compresero troppo, come Gundolf²²¹.

Schmitt non nasconde la posta *völkisch* in gioco nella sostituzione di Hölderlin a Goethe, in particolare nel circolo di Stefan George al quale era legato Gundolf benché ebreo – circolo che peraltro aveva assunto la svastica come simbolo a partire dal 1918. Si trattava di rompere con la cultura dell'assimilazione, non basandosi più sull'universalità del concetto ma sulla particolarità razziale della *Gestalt*.

Quest'intera posta antisemita ricompare nel corso di Heidegger del 1944. Per ricusare Goethe e l'universalismo della cultura che questi rappresenta, Heidegger, con parecchia perfidia, si serve del fatto che Nietzsche ha associato le figure di Goethe e Heine e sottolineato l'ebraismo di quest'ultimo (il cui nome era drasticamente bandito dai nazisti). La «strana luce» gettata secondo Heidegger su Goethe riguarda ovviamente il fatto che se Nietzsche stesso ha potuto associare un «ebreo» al nome di Goethe vuol dire che Goethe è in qualche modo 'macchiato', e quindi non può essere ritenuto «il» poeta dei

tedeschi.

Dopo la sconfitta del nazismo Heidegger persisterà, nella *Lettera sull'«umanismo»*, nell'affermare che il pensiero di Hölderlin è «essenzialmente più iniziale e di conseguenza più carico d'avvenire di quanto non lo sia il semplice cosmopolitismo di Goethe»²²². Ciò dimostra chiaramente che Heidegger non è cambiato dopo il 1945, anche se ora maschera il fondo antisemita della sua opposizione al «cosmopolitismo».

9.12 Dal revisionismo della risposta a Marcuse al negazionismo ontologico delle conferenze di Brema

Molto è stato detto a proposito del «silenzio» di Heidegger sull'annientamento degli ebrei d'Europa da parte dei nazisti. In realtà egli non ha taciuto affatto, e ciò che ha detto è ben peggiore del silenzio.

Il 28 agosto 1947 Herbert Marcuse gli scrive da Washington:

Un filosofo può ingannarsi in politica, nel qual caso riconoscerà pubblicamente il suo errore. Ma non può ingannarsi su un regime che ha assassinato milioni di Ebrei semplicemente perché erano Ebrei, che ha fatto del terrore lo stato di normalità e che ha trasformato nel suo sanguinoso contrario tutto ciò che appartiene ai concetti di spirito, libertà e verità²²³.

Egli dunque si aspetta dal suo ex maestro una dichiarazione in cui non solo riconosca il suo «errore» passato, poiché la sua adesione al nazismo rappresenta molto più di un «errore» politico, ma chiarisca pubblicamente che ha cambiato le sue vedute. Senza questa dichiarazione, essendo filosofia e nazismo inconciliabili, non si potrà far altro che rifiutare di vedere in Heidegger un filosofo.

Il revisionismo della risposta di Heidegger sorpassa i limiti del concepibile. Inviata il 20 gennaio 1948, essa è costituita da

sei punti accuratamente numerati. Dopo aver affermato «quanto sia difficile discutere con persone che non vivono più in Germania dal 1933», ma senza proferire parola sulle ragioni per cui Marcuse era dovuto fuggire dalla Germania proprio in quell'anno, Heidegger inizia: 1) Giustificando la sua pubblica adesione del 1933 in termini che mostrano chiaramente che egli continua a credere di essere stato nel giusto (si aspettava dal nazionalsocialismo «un rinnovamento spirituale della totalità della vita»...) e chiede a Marcuse se egli abbia attentamente «letto *per intero*» il suo discorso di rettorato! 2) Ritiene di aver riconosciuto sin dal 1934 quello che definisce il suo «errore politico» – eppure Marcuse gli aveva ben fatto notare che la parola «errore» non è in alcun modo adeguata quando si tratta dell'adesione a un'impresa come il nazismo, i cui scopi di sterminio erano chiaramente ostentati da Hitler sin dall'origine. 3) Quindi Heidegger si ripara dietro la frase di Jaspers «essere sopravvissuti, questa è la nostra colpa», senza marcare alcuna differenza tra la tragica situazione di questi (obbligato a ritirarsi sin dal 1937, la cui moglie era minacciata in qualsiasi istante della sua esistenza perché ebrea) e la propria situazione di nazista riconosciuto – per esempio ancora autorizzato nel 1943, in piena guerra mondiale, a fare le vacanze a Strasburgo! 4) Heidegger poi dichiara che il suo insegnamento dal 1933 al 1945 ha protetto gli studenti dall'ideologia nazista – mentre al contrario noi abbiamo visto l'effetto devastante, sottolineato da Gerd Tellenbach, della sua influenza sulla gioventù studentesca tedesca, il suo disastroso ascendente su discepoli come Erik Wolf, e il contenuto reale dei suoi corsi e seminari oggi accessibili. 5) In questo punto la sua sprezzante malafede raggiunge l'apice: una dichiarazione fatta dopo il 1945 lo avrebbe reso identico a quei nazisti che nel dopoguerra avevano dichiarato pubblicamente di aver cambiato vedute – quando in verità tutti i condannati di Norimberga, a eccezione di Hans Franck, avevano continuato ad affermare di essere stati nel

giusto.

Arriva infine il punto 6. Rispetto alla frase di Marcuse sui milioni di ebrei annientati dai nazisti, Heidegger si limita a riprenderla per dire che poteva solo aggiungere che, al posto di «Ebrei», si sarebbe potuto scrivere «Tedeschi orientali» (*statt «Juden» «Ostdeutsche» zu stehen hat*), con questa differenza: quello che aveva fatto uno degli Alleati (l'Unione Sovietica) a partire dal 1945 era universalmente conosciuto da tutti, mentre quello che avevano fatto i nazisti era rimasto nascosto al popolo tedesco.

Ma dov'era dunque Heidegger quando a Friburgo, durante la Notte dei cristalli, le bande naziste bruciarono l'antica sinagoga *che si trovava nel cuore dell'università* e arrestarono molti ebrei della città? Dov'era il 22 ottobre del 1940 quando i tedeschi catturarono e deportarono il resto degli ebrei tedeschi dei paesi del Baden che ancora non erano stati arrestati? Come avrebbe potuto ignorare il modo in cui si comportavano le forze naziste all'Est, Heidegger, i cui due figli erano su quel fronte? E come avrebbe potuto essere all'oscuro di tutto lui, che ha proclamato per tutti gli anni Trenta la necessità della «lotta contro l'Asiatico», termine che i nazionalsocialisti utilizzavano per designare innanzitutto gli ebrei? Peraltro, sebbene i soldati russi – di cui tre milioni erano morti di fame nei campi nazisti – dettero spesso prova di rara brutalità, non ci fu genocidio della popolazione tedesca dell'Est.

Il «revisionismo» della risposta salta agli occhi. Hugo Ott ha infatti scritto: «La 'diatriba degli storici' del 1986 era stata così anticipata da Heidegger»²²⁴.

È ancora possibile proseguire una discussione ragionevole dopo tali affermazioni? Come gli disse Marcuse nella propria replica riguardo al sostituire «Ebrei» con «Tedeschi orientali»:

con questa frase, lei non si colloca al di fuori dalla dimensione in cui ancora è possibile un dialogo tra uomini – al di fuori del *Logos*?²²⁵

Infatti, come vedremo, dopo il 1945 Heidegger abbandona tutto ciò che fonda umanamente la filosofia.

È nelle quattro conferenze di Brema del 1949, che s'intitolano rispettivamente *La Cosa (Das Ding)*, *Il Dispositivo (Das Gestell)*, *Il Pericolo (Die Gefahr)* e *La Svolta (Die Kehre)*²²⁶, che la negazione heideggeriana della specificità del genocidio nazista trova la sua massima espressione. Due brani sono da segnalare in particolare, brani che Heidegger si è ben guardato dal pubblicare in vita.

Il primo appartiene alla conferenza *Il Dispositivo*, pronunciata davanti al pubblico del Club di Brema il 2 dicembre 1949, ma è stato soppresso da Heidegger nella prima edizione del testo nel 1962²²⁷ ed è stato rivelato solo nel 1983, in uno studio pubblicato da Wolfgang Schirmacher²²⁸. Il testo è infine apparso nella *Gesamtausgabe* nel 1994. Nell'elencazione stessa, Heidegger si abbandona a insopportabili parallelismi:

L'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso (*das Selbe*) della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso del blocco e dell'affamazione di intere nazioni, lo Stesso della fabbricazione di bombe all'idrogeno²²⁹.

Nel pronunciare una simile frase Heidegger si esclude da solo dalla filosofia, dimostrando di aver perduto qualsiasi senso dell'umano. Dopo aver esaltato, nei suoi corsi, la motorizzazione della Wehrmacht come atto «metafisico» – ed è risaputo che le prime eliminazioni con il gas ebbero luogo in autocarri²³⁰ –, ora si serve del carattere globale della tecnica moderna per negare la specificità irriducibile del genocidio nazista e associarlo a una delle manifestazioni più banali della tecnicizzazione dell'esistenza, ossia la trasformazione dell'agricoltura in industria alimentare meccanizzata. L'insensatezza di questa affermazione è aumentata dal fatto che egli assimila l'assassinio programmato di milioni di esseri umani a un'industria finalizzata a fabbricare cadaveri, come se le SS, annientando

milioni di uomini, donne e bambini da loro completamente sottratti alla specie umana, avessero avuto l'intenzione di produrre cadaveri come si produce lo zucchero. È così che la disumanizzazione nazista delle vittime dei campi di sterminio si perpetua nella frase di Heidegger.

Egli, nel pronunciarla, sapeva esattamente cosa stava facendo. Per questo ha rinunciato a pubblicarla quando era in vita, lasciando alla *Gesamtausgabe* il compito di farla conoscere. Cosa che sarebbe accaduta se uno dei suoi ascoltatori, Wolfgang Schirmacher, non lo avesse preceduto.

C'è un secondo testo sui campi di sterminio nel volume delle conferenze di Brema. Meno conosciuto ma ancor più denso delle ombre nere che invadono la mente del suo autore, il brano testimonia ciò che abbiamo deciso di chiamare il *negazionismo ontologico* di Heidegger. In verità, quello che egli sostiene rientra nel campo di quanto Paul Celan definisce «indicibile», tuttavia l'espressione *negazionismo ontologico* esprime chiaramente il fatto che Heidegger attacca non solamente la realtà storica dei fatti riducendo sostanzialmente il numero delle vittime dei campi e negando ogni specificità al genocidio nazista, ma l'essere stesso di quelle vittime.

Il testo si trova nella conferenza intitolata *Il Pericolo* e si è potuto conoscere solo nel 1994, in occasione della pubblicazione delle quattro conferenze di Brema nella *Gesamtausgabe*. Stavolta nessun ascoltatore ha potuto giocare d'anticipo. Infatti, volendo credere alla testimonianza di Heinrich Wiegand Petzet, non solo la conferenza è rimasta inedita fino al 1994, ma non sarebbe stata nemmeno pronunciata nel 1949²³¹. Se ciò venisse confermato, significherebbe che astenendosi dal tenere questa quarta conferenza Heidegger era cosciente che stava andando al di là del brano precedente, che appartiene a quella intitolata *Il Dispositivo*. Comunque sia, il testo fa ormai parte della *Gesamtausgabe*. Ecco cosa scrive Heidegger:

Centinaia di migliaia muoiono in massa. Muoiono?

Scompaiono. Vengono eliminati. Muoiono? Diventano «pezzi di riserva» di una riserva della fabbricazione di cadaveri. Muoiono? Sono liquidati con discrezione nei campi di sterminio. E anche senza arrivare a tanto, in questo momento in Cina a milioni cadono in miseria e crepano di fame.

Morire però significa portare a conclusione nella sua essenza la morte. Poter morire significa esser capaci di tale conclusione. E noi ne siamo capaci soltanto se la nostra essenza desidera l'essenza della morte.

Tuttavia, nel mezzo delle innumerevoli morti l'essenza della morte rimane occultata. La morte non è né il vuoto nulla, né soltanto il passaggio da un ente all'altro. *La morte appartiene all'esserci dell'uomo fatto avvenire in base all'essenza dell'Essere.* In tal senso essa cela-salva l'essenza dell'Essere. La morte è il supremo riparo nascosto della verità dell'Essere stesso, il riparo nascosto che cela-salva in sé la velatezza dell'essenza dell'Essere e riunisce il salvamento della sua essenza. È per questo che l'uomo è capace di morire solo e anzitutto se l'Essere stesso, in base alla verità della sua essenza, traspropria l'essenza dell'uomo nell'essenza dell'Essere. *La morte è il riparo nascosto dell'Essere nel poema del mondo.* Essere capaci di morte nella sua essenza significa «poter morire». Solo coloro che possono morire sono i mortali nel senso fondamentale della parola²³².

Questo testo oltrepassa tutto quello che i nazionalsocialisti hanno potuto affermare. I campi di sterminio non vengono più presentati come l'esito di un processo di segregazione e distruzione. La Soluzione finale assurge a punto di partenza di qualcosa di ancor più inqualificabile: l'eliminazione diretta e totale della possibilità stessa della vita umana. La mostruosità di ciò che Heidegger afferma lo pone al di fuori di ogni filosofia. Le parole «verità dell'Essere», «poema del mondo», «supremo riparo» non riescono a occultare l'atrocità del discorso. La domanda «Muoiono?» (*Sterben sie?*), tre volte ripetuta, chiede al lettore una risposta insostenibile: *secondo Heidegger, nessuno è*

morto nei campi di sterminio, perché nessuno di quelli che vi furono sterminati aveva nella propria essenza la capacità della morte.

Si deve prendere coscienza della follia assoluta di queste tesi. Non siamo più solo nel revisionismo, ma nel totale negazionismo e persino in qualcosa che va oltre le parole, nel senso che è propriamente indicibile. Heidegger non sta dicendo che le condizioni dell'uccisione di milioni di uomini furono quelle di non poter morire nella maniera umana e dignitosa alla quale ogni essere umano ha diritto. Dopo aver negato in maniera rivoltante le dimensioni della Shoah, parlando di «centinaia di migliaia» invece che dei diversi milioni di esseri umani che in verità sono stati sterminati dai nazisti, egli lascia intendere che nessuno è morto nei campi di sterminio, perché *nessuno* di coloro che vi furono eliminati *aveva la capacità* di morire.

Intenzionalmente, all'inizio del suo testo egli non usa mai la parola «uomo» a proposito delle vittime dei campi di sterminio. Heidegger pretende infatti che può morire solo colui al quale l'«Essere» ne ha donato la «capacità»: colui che è al «riparo» dell'«essenza» dell'Essere. Coloro che sono scomparsi nei campi di sterminio non potevano dunque essere «salvati» dall'«Essere». Essi non erano «i mortali», ossia non erano esseri umani.

Non si può andare oltre Heidegger nella negazione dell'umanità. Il genocidio degli ebrei – la Shoah – e l'uccisione di tutti coloro che allo stesso modo sono scomparsi nei campi di concentramento e di sterminio nazisti (oppositori politici tedeschi, partigiani europei, Zigani, prigionieri di guerra russi e polacchi) per Heidegger non sono esistiti. Intere popolazioni gassate, bambini bruciati vivi ad Auschwitz, tutto questo non avrebbe riguardato degli esseri umani. Non solo le popolazioni massacrare non sono morte, ma esse non potevano nemmeno vivere. La pazzia di questa condanna è senza limiti. Essa

conduce all'eliminazione di qualsiasi vita umana e anche della possibilità della sua ricomparsa.

Il discorso di Heidegger supera in abiezione il razzismo nazionalsocialista e l'annientamento fisico, morale e spirituale a cui esso mirava. Dopo avere associato, nei suoi testi su Jünger, la «verità dell'Essere» alla «purificazione» dell'essenza tedesca, ora sostiene che quelli che «per essenza» sono fuori dall'«essenza dell'Essere» non hanno la «capacità» di «desiderare» la morte. Essi non posseggono l'essere, essi *non sono*.

Quello che Heidegger afferma non è quindi collegato 'solo' alle condizioni dello sterminio programmato nei campi: va molto più in là e prende di mira l'«essere» stesso di coloro che sono stati sterminati. Non si tratta più 'solo' di distruggerli completamente, ma di mostrare che essi non erano *niente*. Allo sterminio nazista, che ha lasciato un segno insostenibile nella carne degli esseri umani, si aggiunge un negazionismo ontologico radicale che falcia la vita umana alla sua radice²³³.

Il fatto che Heidegger coinvolga la «poesia» con l'atrocità di questa negazione getta una luce nera su ciò che Paul Celan, i cui genitori erano morti nella deportazione, ha dovuto sopportare in occasione della sua visita a Todtnauberg²³⁴. Si è parlato della malattia del poeta, ma è della follia di Heidegger quale traspare nelle conferenze di Brema che si deve prender coscienza. Ora che sappiamo quanto egli sia arrivato mentalmente lontano nella distruzione dell'umanità, le sue parole – «Celan è malato – e non esiste cura»²³⁵ – risuonano come una condanna senza appello.

Pare che Celan non si aspettasse dalla sua visita a Todtnauberg una riconciliazione, ma una «redenzione». Per questo ha sentito il bisogno di portare Heidegger fin sulle paludi della Foresta Nera, dove i nazisti avevano installato dei campi. Ha avuto il bisogno di camminare insieme a Heidegger su *Die halb-Beschrifteten Knüppel- Pfade im Hochmoor*²³⁶

Celan doveva mostrare che il suolo della Foresta Nera non

era fatto del solo granito celebrato da Heidegger nel suo omaggio a Schlageter.

Hermann Heidegger ha sostenuto che il padre non era a conoscenza del fatto che Celan fosse ebreo, ma le parole di Heidegger – «So tutto di lui»²³⁷ – provano il contrario: egli sapeva perfettamente ciò che stava facendo.

Il 25 luglio del 1967 il poeta depose nell'album degli ospiti della *Hütte* la frase seguente: «Nel libro della capanna, con lo sguardo sulla stella del pozzo, con, nel cuore, la speranza di una parola a venire»²³⁸. Ecco cosa gli rispose il suo ospite il 30 gennaio 1968: «I miei auguri? Che nell'ora buona lei ascolti la lingua nella quale la poesia che sta per farsi si rivolgerà a lei»²³⁹.

La stella della *Hütte* non fu la stella della redenzione. Giustamente Jean Bollack ha sottolineato la «sfacciataggine» e l'«insolenza» della risposta di Heidegger, ma ciò che questi ha scritto nei testi delle conferenze di Brema sulle vittime dei campi e le sue parole su Heinrich Heine poeta «ebreo» – che per il solo fatto di essere stato associato al nome di Goethe getterebbe su Goethe stesso una «strana luce» – ci impongono di spingerci oltre nella comprensione delle sue mire. Heidegger lascia intendere a Celan che questi non ha ancora udito la chiamata della «parola», e dunque non ha raggiunto la poesia: è la negazione dell'essere poetico di Celan e la distruzione di tutto ciò per cui egli vive. La risposta di Heidegger rigetta Celan nelle paludi della morte.

Per tornare alle conferenze di Brema, il significato mostruoso delle affermazioni citate è confermato dal fatto che è con il tracollo del III Reich, nel 1945, che Heidegger dice – in uno dei *Colloqui* pubblicati nei *Feldweg-Gespräche*, quello tra due prigionieri di guerra tedeschi – di temere >«l'annientamento dell'uomo»²⁴⁰: mentre la politica di sterminio nazista messa in atto dal 1942 al 1945 non suscitava in lui alcuno spirito di rivolta, egli esprime un timore radicale solo quando, vista la sconfitta del nazismo, «l'essenza dei Tedeschi» gli

sembra minacciata nel suo «Essere». Da ciò si misura l'assoluto vicolo cieco della sua teoria, in cui non sussiste più alcuna possibilità di costruire una nozione chiara dell'essere umano in quanto tale.

Nel 1934, Heidegger aveva risposto alla domanda «Che cos'è l'uomo?» affermando: «*Noi siamo il popolo*», il solo ad avere ancora una «storia». Dopo la disfatta del nazismo, è ancor più radicalmente che egli identifica «l'essenza dell'uomo» con la sola progenie tedesca, e la sua credenza nel futuro di tale «essenza tedesca» rimane intatta. Come scrive con una frase piuttosto oscura a Rudolf Stadelmann:

Noi, Tedeschi, non possiamo [...] tramontare, perché non siamo ancora mai sorti, e dobbiamo innanzitutto attraversare la notte²⁴¹.

Per Heidegger, la traversata della notte è cominciata nel 1945 con la sconfitta del nazismo. Dobbiamo quindi essere pienamente coscienti di ciò che egli si aspetta da questo «attraversare la notte» e dalla sua auspicata venuta dell'«ultimo dio», perché è uno di quegli dèi di cui non ci si può augurare l'avvento.

9.13 Il pericolo dell'opera di Heidegger e della sua discendenza negazionista

La gravità del pericolo che rappresenta oggi la diffusione dell'opera di Heidegger è visibile dagli sviluppi che ha nei discepoli a lui più vicini, i quali sono andati uno dopo l'altro alla deriva di un revisionismo sempre più radicale, quando non sono sprofondata nel negazionismo. Certamente, tra chi approva l'opera di Heidegger esiste un'intera casistica di figure possibili: da quelli che condividono le sue stesse convinzioni nazionalsocialiste a coloro che sicuramente nazisti non sono ma che, rimanendo alla superficie di quell'opera senza tentare di

osservarla in profondità, si assumono con ciò il rischio personale di assimilarla e la responsabilità morale di contribuire alla sua legittimazione. Ebbene, più si prende coscienza della radicalità e permanenza del nazismo di Heidegger, più ci si trova di fronte a una scelta essenziale che è insieme morale, intellettuale e spirituale. Una volta compreso che la sua opera costituisce il prolungamento dell'hitlerismo e del nazismo nel pensiero, si può solo decidere di resistergli con la stessa determinazione di quella che fu un tempo necessaria nei confronti del nazismo, oppure lasciarsi impregnare, possedere e dominare da essa. Su una questione così vitale non ci possono essere compromessi possibili né mezze misure.

Il fatto di accettare l'opera di Heidegger come fonte di pensiero è particolarmente pericoloso. Non è infatti possibile approvare moralmente un qualsiasi elemento che si riferisca al nazismo senza rischiare di vedersi, poco a poco, totalmente distrutti come esseri umani. Al rischio di un naufragio personale si aggiunge un altro pericolo: chi si lascia possedere dal culto di Heidegger al punto da vedere in lui un «grande pensatore» rischia, nella misura in cui ne scopre l'intensità nazista, di concludere che deve esserci qualcosa di «grande» nel nazismo stesso. Si arriva allora, molto rapidamente, al genere di questioni che un commentatore anglosassone ha formulato in questi termini:

Il suo meritato rango di grande pensatore della tradizione filosofica, comunque, deve essere considerato insieme alla terrificante possibilità che abbia avuto ragione circa il nazionalsocialismo²⁴².

Lo stesso autore prosegue in modo non meno rivoltante:

Per quanto scioccante possa essere questa suggestione per la nostra sensibilità morale, la nostra integrità intellettuale ci obbliga a domandarci se il nazionalsocialismo non rappresenti la risposta autentica alla questione di come dovremmo vivere²⁴³.

Sembra che l'intenzione dell'autore non sia tanto

presentare un'apologia del nazionalsocialismo quanto piuttosto impressionare il lettore attraverso la drammatizzazione del suo discorso, ma nonostante questo le domande che formula sono ripugnanti. Esse implicano che si prenda in considerazione l'inaccettabile riabilitazione del nazismo, e presuppongono l'opinione, di cui il nostro libro ha voluto mostrare l'inconsistenza, per la quale Heidegger meriterebbe di essere innalzato al rango di «grande pensatore». In realtà, non solo egli ha esplicitamente voluto distruggere l'intera tradizione filosofica occidentale descrivendo l'etica come effimera e la metafisica come nichilista, ma la sua cecità e la sua complicità nei confronti dell'impresa più mostruosa che l'umanità abbia mai conosciuto dimostrano anche che egli non fu affatto un «pensatore».

Resta il problema di quegli autori che lucidamente lavorano alla riabilitazione progressiva del nazismo e dell'hitlerismo. Incontriamo qui la realtà attuale del revisionismo e del negazionismo per la quale sono in atto diverse strategie, spesso nel medesimo autore. Talvolta ci si impegna a minimizzare al massimo la questione dell'antisemitismo sino ad arrivare a renderla una questione secondaria: a questo fine i revisionisti hanno bisogno del 'lavoro' di negazionisti come Robert Faurisson, che si spingono fino a negare l'esistenza delle camere a gas e più in generale della Shoah – dell'*Endlösung*. Altre volte si rivendica al nazismo, e persino all'antisemitismo di Hitler, un «nucleo razionale» e una «briciola di verità», come nel caso di Ernst Nolte. Questi sostiene infatti che il nazismo sarebbe solo la reazione difensiva dell'esistenza tedesca minacciata dal bolscevismo, come se l'esistenza dell'Unione Sovietica, con la quale Hitler aveva peraltro stretto un patto per meglio schiacciare le democrazie dell'Ovest, potesse in qualche modo giustificare la politica hitleriana di sterminio e di genocidio di intere popolazioni.

Bisogna ricordare che lo storico revisionista Nolte fu allievo

e amico intimo di Heidegger. Un aneddoto da lui riportato ci rivela quanto fossero stretti i suoi legami con la famiglia Heidegger e prefigura simbolicamente il supporto che darà al suo ex maestro. Nella fase finale della guerra, quando Friburgo fu bombardata dalle truppe alleate che stavano per invaderla, dopo un breve periodo di arruolamento forzato nella milizia popolare Heidegger, che aveva 55 anni, si rifugiò nel suo paese d'origine, Meßkirch; là fu soccorso da Nolte che ricorda: «un giorno lo raggiunsi in bicicletta per portargli uno zaino pieno di biancheria e di generi alimentari che mi aveva dato la moglie»²⁴⁴. Quasi mezzo secolo dopo, quando la radicalità dell'impegno heideggeriano nel nazismo comincia a essere meglio conosciuta grazie ai lavori di Hugo Ott e Victor Farías, il figlio Hermann Heidegger, responsabile dell'edizione detta 'integrale', annuncia durante un'intervista televisiva l'uscita imminente di una biografia autorizzata. È la monografia su Heidegger che Nolte pubblica nel 1992 con il titolo *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*.

Ebbene, in questo libro Ernst Nolte approva e giustifica l'impegno nazista di Heidegger: questi sarebbe stato nel suo «diritto storico»²⁴⁵, come tutti quelli che si erano pronunciati a favore di Hitler nel 1933. Nolte esplicita il significato di questa espressione in una «summa» pubblicata nel 1998 con il titolo tutto heideggeriano di *Esistenza storica*. Presentandosi non più solo come «storico» ma come «pensatore della storia»²⁴⁶ e dell'«esistenza storica» egli, come l'autore di *Essere e tempo*, parla di «esistenziali» quali «la religione, lo Stato, l'aristocrazia, la guerra [...]»²⁴⁷; secondo lui la «singolarità della 'Soluzione finale' della questione ebraica» sarebbe il «dogma» della sinistra «a partire dal 1968»²⁴⁸ (con il termine «sinistra» Nolte intende pressappoco tutto ciò che non rientra nell'estrema destra). Quindi viene insinuato che la Soluzione finale non sarebbe una verità storica ma un partito preso ideologico, se non, secondo la sua espressione, un «surrogato religioso» (*Religionsersatz*).

Inoltre il nazionalsocialismo non dovrebbe essere considerato «soltanto moralmente, ma anche storicamente»²⁴⁹. In realtà, Nolte separa la storia dalla morale per forgiare l'espressione «diritto storico», attraverso cui intende giustificare l'ingiustificabile: considerato nel suo «diritto storico», il nazismo non dovrebbe più esser dichiarato come «male assoluto» e «assoluta ingiustizia», bensì come «quel fenomeno nel quale l'esistenza storica prese coscienza di essere minacciata» e avrebbe condotto una «lotta politica finale»!²⁵⁰

È così che Nolte presenta il nazismo: come una forma di autodifesa, come se lo sterminio dei popoli intrapreso da Hitler potesse giustificarsi in questo modo! E identificando volontariamente, esattamente come Heidegger, l'«esistenza storica» con il solo destino del popolo tedesco unito sotto la *Führung* di Hitler, eleva il nazismo al rango di un «esistenziale»! In più, non è la distruzione degli ebrei d'Europa che egli sottolinea, bensì il carattere di «autodistruzione» (*Selbstzerstörung*) del nazismo. Sotto la sua penna il nazismo diventa un fenomeno storicamente legittimo, di cui si può solamente lamentare il fatto che sia finita male per i suoi artefici. In sintesi è la sconfitta del 1945, è il crollo della Germania nazista, e non la Shoah, ciò di cui egli si rammarica.

Prefigurato dalla risposta di Heidegger a Marcuse, il revisionismo di Nolte tenta di riabilitare il nazismo nel suo supposto «diritto storico» e accorre dunque in soccorso della giustificazione del coinvolgimento di Heidegger stesso. Il laccio è teso, pronto a imprigionare coloro che si lasceranno prendere.

Parallelamente a Nolte, un altro allievo di Heidegger ha svolto un ruolo decisivo nella sua diffusione in Francia: Jean Beaufret, il cui insegnamento (e quello dei suoi seguaci) ha prodotto e continua a produrre danni nei livelli superiori del sistema scolastico francese e ha accompagnato l'intero percorso che dal revisionismo porta al negazionismo. Su Beaufret permangono molte zone d'ombra che non riescono a essere

completamente mascherate dal culto dei suoi discepoli. La fascinazione di Beaufret nei riguardi di una certa visione della Germania meriterebbe di essere studiata. Egli soggiornò a Berlino nel 1932-33 per almeno sette mesi, durante i quali scrisse un saggio rimasto inedito dal titolo *Lo Stato in Fichte*. Beaufret prese contatti con la Società Fichte (*Fichte Gesellschaft*) nel corso delle sue ricerche? È una questione che varrebbe la pena di chiarire, perché la *Fichte Gesellschaft* fu, tra tutte le società filosofiche tedesche, quella che sprofondò nel nazionalsocialismo nella maniera più radicale e completa.

Peraltro, dopo la Seconda guerra mondiale Jean Beaufret espresse posizioni aggressivamente revisioniste sugli inizi del nazismo. Nell'inverno 1963-64 si sviluppò una disputa sulle pagine del quotidiano "France-Observateur", a seguito della citazione da parte di Étiemble di una frase del germanista Robert Minder a proposito del nazismo di Heidegger. A scatenare la polemica, una lettera di Dominique Janicaud²⁵¹, e Jean Beaufret interviene tre volte. In una di queste, una lettera pubblicata il 31 dicembre 1963, pone il seguente interrogativo:

Tutta la questione, cioè quella che non è mai stata posta, consiste secondo me nel sapere se è vero o non è vero che, nel 1933, la comparsa di Hitler come cancelliere di fronte a una situazione specificamente tedesca, la cui tragicità il resto d'Europa s'impegnava virtuosamente a ignorare, comportò ambiguità sufficienti a far sì che un uomo, che non era «più che uomo» usando le parole di Cartesio, abbia potuto a quel tempo prestar fede a colui che prometteva di «porre rimedio in quattro anni agli errori commessi in quattordici anni» (Discorso di Hitler del 1° marzo 1933), e ciò al punto di accettare a quella data, sebbene a certe condizioni, di essere iscritto all'NSDAP dell'epoca.

Questo testo ci rivela in modo indiscutibile che nel 1963 Jean Beaufret era già ben invischiato nei meandri del revisionismo. Lo si vede utilizzare inammissibilmente il nome di

Cartesio in un passo del *Discorso sul metodo* che tratta la salvezza dell'anima e che non può dunque applicarsi in alcun modo alla questione politica del rapporto con il nazismo. E nell'argomentazione Beaufret non esita ad avvalersi della citazione di un discorso di Hitler, come se quella frase avesse potuto cancellare in chi l'ascoltava l'effettività di una dottrina profondamente discriminatoria e razzista, la cui realtà era stata proclamata ben prima del *Mein Kampf*. Peraltro, lo stile contorto dell'interrogazione contiene già la risposta: secondo Beaufret la «situazione specificamente tedesca» del 1933 comportò «ambiguità sufficienti» a far sì che Heidegger si avvicinasse a Hitler e aderisse all'NSDAP²⁵². Eppure, se di una situazione storica si può sempre dire che sia ambigua, la 'risposta' di Hitler e dell'NSDAP non lo era: la «messa in riga generale», l'introduzione del *Führerprinzip*, le leggi razziste immediatamente promulgate e applicate, i roghi dei libri, l'apertura dei primi campi di concentramento, le sevizie delle SA – tutto ciò rivelava senza alcuna ambiguità la brutalità discriminatoria della politica messa in atto. A questo riguardo, la precisazione di Alfred Grosser pubblicata su "France-Observateur" il 9 gennaio 1964, è senza appello:

Il mio disaccordo con Beaufret è totale. Invoco l'indulgenza per coloro che hanno ceduto senza sapere a cosa stavano esattamente cedendo, per i giovani che si sono a torto entusiasmati. Ma un grande filosofo che predica contro la libertà della mente, che invita gli studenti all'obbedienza incondizionata a un uomo e a un'ideologia i cui effetti sulla vita della mente erano già perfettamente manifesti a quell'epoca (epurazioni delle università, arresti e internamenti, roghi di libri «malvagi», eccetera): no, veramente, l'indulgenza non mi sembra da prendere in considerazione nel caso di Martin Heidegger!

Ma si può usare ancora l'espressione «grande filosofo»? I testi conosciuti da allora, e in particolare quelli rivelati nel

nostro libro, conducono oggi a una risposta negativa a questa domanda.

Nel lungo articolo pubblicato il 6 febbraio 1964, Jean Beaufret sostiene che, per ciò che chiama «la sostanza della questione», i fatti menzionati da Alfred Grosser «sono precisamente i motivi delle dimissioni di Heidegger». Noi sappiamo che non è per niente così, non solo perché il devastante radicalismo dell'impresa nazista era manifesto sin da prima dell'adesione di Heidegger all'NSDAP il 1° maggio 1933, ma anche perché oggi è definitivamente provato che egli ha partecipato attivamente alla «messa in riga generale», all'introduzione del *Führerprinzip* nell'università e alla promozione della legislazione razzista e antisemita. Questa, dopo aver imposto la destituzione dei professori «non ariani», ha fissato un *numerus clausus* che restringeva notevolmente l'accesso degli studenti ebrei all'università, nascondendosi dietro l'altisonante espressione di «Nuovo diritto degli studenti». Non entreremo maggiormente nel dettaglio delle tesi di Jean Beaufret. Semplicemente segnaliamo come egli faccia proprio il sofismo tante volte enunciato: se un «poeta» come Gottfried Benn e un «grande filosofo» come Heidegger hanno potuto «optare» a favore di Hitler, un motivo doveva pur esserci. Una volta ancora, si vede come ogni tentativo di giustificare l'hitlerismo di Heidegger arrivi, prima o poi, a legittimare lo stesso Hitler.

Sappiamo fino dove si è spinto Jean Beaufret su questa china: ha sposato il negazionismo storico più radicale condividendo le tesi di Robert Faurisson, cioè la negazione dell'esistenza delle camere a gas e dello sterminio degli ebrei da parte dei nazisti. In una lettera del 22 novembre 1978 a Faurisson – che era stato suo allievo e di cui aveva ritrovato l'indirizzo attraverso il suo «vecchio amico» Maurice Bardèche²⁵³ – Beaufret loda il suo «coraggio» e gli esprime la sua «stima», aggiungendo questo: «Da parte mia ho fatto più o

meno il vostro stesso cammino, e mi sono reso sospetto per aver manifestato gli stessi dubbi». La lettera, insieme a un'altra del suo antico professore, è stata pubblicata da Robert Faurisson nelle *Annales d'histoire révisionniste*²⁵⁴. L'anno seguente quest'ultimo ha dedicato uno dei suoi articoli «alla memoria di Martin Heidegger e di Jean Beaufret, che mi hanno preceduto nel revisionismo»²⁵⁵.

Tra gli heideggeriani, il revisionismo non si è limitato a Jean Beaufret. Il suo principale discepolo François Fédier, attuale rappresentante per la Francia degli eredi di Heidegger, ha tentato di discolpare il suo maestro con un'unica argomentazione, contenuta in una lettera aperta a Hugo Ott²⁵⁶: nel 1978 Beaufret non avrebbe saputo chi era Robert Faurisson²⁵⁷. Eppure a quella data Faurisson aveva già reso pubbliche le sue tesi negazioniste, ed è un fatto che Jean Beaufret abbia espresso gli «stessi dubbi» di Faurisson sulla realtà delle camere a gas e dello sterminio degli ebrei da parte di Hitler. L'argomento di François Fédier non può dunque cancellare questa realtà. Peraltro si può notare che egli stesso, nel suo articolo, non respinge mai le tesi negazioniste di Faurisson. Inoltre Fédier ha abbracciato il revisionismo di Nolte al punto di partecipare nel 1995 a un volume apologetico a favore di quest'ultimo. Nel suo contributo egli sostiene che:

Il nichilismo, di cui il nazismo resta il primo compimento storico, non è criminale in sé. Non è nemmeno *neutro*, bensì, in quanto fenomeno storico, portatore – in egual misura – di possibilità positive quanto di possibilità negative²⁵⁸.

Queste affermazioni tornano a comunicare che ci sarebbero sia «possibilità positive» che «possibilità negative» a fondamento del nazismo. Se il loro autore non si spinge lontano quanto Nolte nel revisionismo storico esplicito, egli va ancora più in là nella riabilitazione parziale dei fondamenti stessi del nazismo. E l'intreccio tra revisionismo di Nolte e discendenza diretta di Heidegger arriva così lontano che, nella Presentazione

di alcune conferenze tenute da Nolte in Italia, il suo curatore italiano Massimo Amato usa il passaggio che abbiamo appena citato del testo di François Fédier per dare sostegno alle tesi dello storico revisionista²⁵⁹.

Un ulteriore passo è stato compiuto con la «summa» revisionista di Christian Tilitzki, pubblicata nel 2002 per le edizioni Akademie Verlag con il titolo *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. L'autore, che si presenta come un discepolo di Ernst Nolte, sostiene di aver intrapreso «la storicizzazione della nuova scrittura della storia della filosofia»²⁶⁰. In realtà egli riprende, inasprendole, le tesi revisioniste di Nolte: la «posizione tedesca» dal 1918 al 1945 è presentata come «politicamente legittima» in una situazione internazionale descritta in termini noltiani come quella di una «guerra civile»²⁶¹; la «visione del mondo nazionalsocialista» viene presentata come contenente un «nucleo razionale» che consiste nell'«opposizione di particolarità e universalità»²⁶² in cui, del tutto palesemente, non si tratta di una «particolarità» qualsiasi, ma della «particolarità dell'esistenza *völkisch*» contro tutti gli universalismi»²⁶³. Ebbene, dal momento che tale «particolarità [...] *völkisch*» non significa nient'altro che l'affermazione discriminatoria della supremazia di una «razza», in verità non esiste nessuna situazione storica che potrebbe in alcun modo legittimarla. Si deve quindi guardare in faccia la realtà: dietro parole prese in prestito e argomentazioni capziose, il libro di Christian Tilitzki è un progetto di riabilitazione del nazismo, ed è estremamente grave che un tale testo sia pubblicato da una casa editrice che pubblica anche le opere di Aristotele e di Leibniz.

Per rendere meno inaccettabile la sua impresa di «revisione» del nazismo, Tilitzki afferma che «il 'razzismo' non è che *un* elemento del particolarismo»²⁶⁴. In realtà, l'ampiezza della trattazione che l'autore dedica alla razza dimostra che non si tratta affatto di un elemento qualsiasi²⁶⁵, e che l'ossessione

razziale del nazismo invade anche la 'filosofia', come si nota ad esempio dal fatto che nel *Dizionario filosofico* dell'autore nazista Heinrich Schmidt la voce «Razza» passa dalle dodici pagine del 1930 alle centoquarantotto del 1934²⁶⁶

Ebbene, nell'opera di Tilitzki Martin Heidegger non è posto allo stesso livello degli altri accademici citati: più che un oggetto di analisi egli costituisce una figura esemplare e una fonte di ispirazione importante per l'impresa revisionista dell'autore, un fatto che conferma l'esistenza di legami sostanziali tra l'opera di Heidegger e il revisionismo. Così, la «professione di fede» di Heidegger «verso Adolf Hitler» dell'11 novembre 1933 viene presa come esempio di legittimo atteggiamento di autoaffermazione dell'esistenza tedesca e del «vero essere» (*wahres Sein*)²⁶⁷. Tilitzki si scaglia contro Victor Farías – definito come colui «che semplifica» e respinto per il suo «cosmopolitismo utopico» –, così come contro Hugo Ott, George Steiner, Bernd Martin e Alexander Schwan. Trovano grazia ai suoi occhi solo le «interpretazioni alternative» di Ernst Nolte e di Hartmut Tietjen, ex segretario particolare di Martin Heidegger e uno dei principali artefici della *Gesamtausgabe*.

D'altro canto, non solo Tilitzki afferma la legittimità dell'adesione di Heidegger a Hitler, ma nel suo libro studia la carriera universitaria di 'filosofi' nazisti come Alfred Baeumler, Erich Rothacker, Arnold Gehlen, Ernst Krieck o Hans Heyse. Come se la vita universitaria fosse continuata normalmente in Germania dopo la destituzione e l'emigrazione dei filosofi ebrei, e come se queste «figure» del nazismo costituissero veri filosofi. Con Tilitzki il revisionismo non corrompe più solo la storia, ma la visione che si può avere della filosofia stessa.

Contro questa perversione radicale del pensiero si deve riaffermare che nessuna filosofia può costituirsi sulla negazione dell'esistenza umana come tale. Dietro la proclamazione di una pretesa «particolarità» – termine che i nazisti non impiegavano affatto e al quale l'autore è ricorso allo scopo di cercare di

rendere accettabile il suo discorso –, ciò che si profila è l'affermazione omicida del dominio di una «razza». Il libro di Tilitzki ci conferma dunque che sotto l'apparenza dell'«oggettività» storica si sta portando avanti, in modo sempre più insistente, la legittimazione del nazismo.

Vediamo peraltro, attraverso le molteplici «figure» di cui l'autore descrive il percorso, fino a che punto il nazismo si era sistematicamente impossessato di tutti i campi della 'filosofia' universitaria per distruggere progressivamente ogni possibilità di pensiero. In sintesi, questo libro ci conferma il pericolo che il nazismo rappresenta per la vita della mente, e la necessità di una netta opposizione a ogni tentativo di legittimazione di questo movimento.

La gravità delle derive che abbiamo dovuto segnalare rivela la pericolosità dell'opera di Heidegger. C'è infatti un insieme di reciprocità causali tra la diretta influenza di questa sul revisionismo e il negazionismo e il sostegno apportato da revisionisti come Nolte, Beaufret, Fédier o Tilitzki alla causa heideggeriana. Si rimane particolarmente colpiti dalle somiglianze tra la perdita di ogni riferimento etico nella nozione heideggeriana di «diritto storico» e il modo in cui lo stesso Heidegger scredita violentemente ogni riferimento alla morale, soprattutto in *Koinon*. È infatti certo che una volta distrutto l'atteggiamento morale, e quindi la filosofia stessa che non può costituirsi se non a questa condizione, non c'è più separazione invalicabile tra ciò che è umanamente accettabile e ciò che non lo è. Si può allora, servendosi di espressioni così indeterminate come «verità dell'Essere» o «diritto storico», promuovere progressivamente – o brutalmente se la storia accelera – le realtà più discriminatorie e omicide.

Si deve infine riconoscere che la responsabilità di Heidegger rimane la più importante, perché introducendo l'hitlerismo e il nazismo nella filosofia egli ha messo in opera tutto ciò che poteva per devastarla e distruggerla nei suoi stessi

principi. I fondamenti del nazismo così legittimati hanno potuto sciamare in ambiti tanto diversi come il diritto, la medicina o la storia. Ma la nocività di tale impresa non ha avuto fine con la sconfitta nazista del 1945: essa si perpetua attraverso gli scritti, e oggi soprattutto attraverso la pubblicazione della *Gesamtausgabe*. Inoltre, come abbiamo visto, il negazionismo di Heidegger non è indirizzato alla sola verità storica ma alla possibilità stessa della vita umana, che è attaccata fin nelle sue radici. Lo studio approfondito della sua opera ci ha mostrato che il nazismo non è solo la negazione di un popolo e di una «razza», bensì mira alla distruzione dell'essere umano in quanto tale. È quindi vitale prendere oggi coscienza del pericolo che la diffusione dell'opera di Heidegger rappresenta.

Note

¹ «Nur wo die unbedingte Subjektivität des Willens zur Macht zur Wahrheit des Seienden im Ganzen wird, ist das *Prinzip* der Einrichtung einer Rassenzüchtung, d.h. nicht bloße aus sich wachsende Rassenbildung, sondern der sich selbst wissende Rassen *gedanke* möglich, d.h. metaphysisch notwendig» (il brano è tratto dal testo del corso che Heidegger ha redatto per il semestre invernale 1941-42 ma non ha mai pronunciato); *Nietzsches Metaphysik*, in GA 50, pp. 56-57; anche in M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 voll., Neske, Pfullingen 1961, vol. II, p. 309 [trad. it. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005 (1^a ed. 1994), p. 788, modificata: l'Autore traduce il termine tedesco *Rassenzüchtung* con l'espressione *sélection raciale*, adottata nella traduzione francese del volume *Nietzsche*, a cura di P. Klossowski, Gallimard, Paris 1971; diversamente Franco Volpi, curatore della traduzione italiana, traduce *Rassenzüchtung* con «allevamento delle razze», coerentemente

con la sua scelta di rendere il termine *Züchtung* con «allevamento», ritenendo che «la traduzione con ‘selezione’ [...] restringe il senso del termine e lo rende suscettibile di un’interpretazione ideologica»; cfr. *ivi*, *Glossario*, p. 1033. Nel presente volume modifichiamo la traduzione italiana e traduciamo *Rassenzüchtung* con «selezione razziale», nel rispetto della scelta dell’Autore ma anche perché riteniamo che alla luce delle sue analisi tale traduzione non possa più considerarsi ideologica bensì fondata].

² [*Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, in GA 50; trad. it. in *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2009].

³ Da GA 40 a GA 55.

⁴ GA 65, *Beiträge zur Philosophie* (1936-38) [trad. it. *Contributi alla filosofia cit.*]; GA 66, *Besinnung* (1938-39); GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*: 1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1938-39), 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-48) [trad. it. *Metafisica e nichilismo*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2006]; GA 68, *Hegel*: 1. *Die Negativität* (1938-39), 2. *Erläuterung der “Einleitung” zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”* (1942) [trad. it. *Hegel*, a cura di G. Moretti, Zandonai, Rovereto 2010]; GA 69, *Die Geschichte des Seyns*: 1. *Die Geschichte des Seyns* (1938-40), 2. *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns* (1939-40) [trad. it. (delle sole pp. 199-214) *Il comunismo e il destino dell’essere*, a cura di L. Perrone Capano, in “Micromega”, 4, 99 (Almanacco di Filosofia), pp. 286-295]; GA 90, *Zu Ernst Jünger*.

⁵ GA 85, *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung “Über den Ursprung der Sprache”*; GA 86, *Seminaire: Hegel – Schelling*; GA 87, *Nietzsche: Seminare 1937 und 1944*: 1. *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)* (1937), 2. *Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens*.

⁶ M. Heidegger cit. in B. Martin, G. Schramm, *Martin*

Heidegger. Ein Philosoph und die Politik cit., p. 112.

⁷ Cfr. GA 16, pp. 370-371 [trad. it. cit., pp. 336-337]; e cfr. qui. Rudolf Stadelmann è morto poco dopo e le lettere di Heidegger sono rimaste nei suoi archivi personali.

⁸ [La frase «tra parentesi» cui si riferisce l'Autore è la seguente: «(vale a dire con l'incontro della tecnica determinata su scala planetaria e dell'uomo moderno)»; questa frase fu inserita nell'edizione del 1953 del corso *Introduzione alla metafisica* che si era svolto nel 1935, e con essa Heidegger voleva far intendere che il «movimento» di cui elogiava «l'intima verità e grandezza» era quello della tecnica, ma in realtà la frase pronunciata nel 1935 fu: «l'intima verità e grandezza del nazionalsocialismo», e non di un generico «movimento» appunto della «tecnica»; cfr. H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu Seiner Biographie* cit. (trad. it. cit., pp. 251-253)].

⁹ Cfr. H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1998, p. 251.

¹⁰ [Le versioni originali dei corsi su Nietzsche sono state pubblicate nelle GA 43, 44, 46, 47, 48 e 50; in Italia solo il volume 50 è stato parzialmente tradotto, in *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare* cit.].

¹¹ M. Heidegger, *Questions I* cit., p. 310.

¹² M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. di R. Munier, Aubier-Montaigne, Paris 1957, pp. 97-99 [ed. or. *Brief über den Humanismus* (Lettera sull'«umanismo»), pubblicata per la prima volta nel 1947 insieme al saggio *Platons Lehre von der Wahrheit* (La dottrina platonica della verità) dall'editore Francke di Berna (entrambi ripresi in GA 9); nel 1949 la lettera è stata pubblicata per la prima volta separatamente dall'editore Klostermann di Francoforte con il titolo *Über den Humanismus*. Per i brani citati dall'Autore cfr. GA 9, p. 339, trad. it. cit., p. 292; per le vicende bibliografiche cfr. GA 9, p. 483, trad. it. cit., p. 477].

¹³ Cfr. qui.

¹⁴ «Nicht weniger kläglich war die allgemeine Anbiederung an die politische 'Weltanschauung'. Das neue Vorlesungsverzeichnis wimmelte von Titeln, die den 'Staat' angehängt hatten: 'Die Physik und der Staat', 'Kunst und Staat', 'Philosophie und Politik', 'Plato und der Nationalsozialismus' usw. Die Folge war, daß im nächsten Semester vom Minister ein Schreiben kam, welches den Dozenten die politischen Themen verbot, soweit sie ihrem Fach nach nicht dafür zuständig waren. Zwei Jahre später war die Entwicklung soweit gediehen, daß der Minister auf Grund der miserablen Prüfungsergebnisse erklärte, er werde keine politisierenden Professoren mehr dulden. Die Resultate der 'volksnahen' Wissenschaft führten zu einer Entpolitisierung, und zwar aus politischen Gründen, und der totale Staat wurde paradoxer Weise wieder zum Befürworter der Neutralität in geistigen Dingen!»; K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland* cit., p. 76 [trad. it. cit., pp. 107-108].

¹⁵ «sono convinto che il corso supporti completamente le frasi menzionate» (bin ich überzeugt, daß die Vorlesung die erwähnte Sätze durchaus verträgt); M. Heidegger a "Die Zeit", 24 settembre 1953.

¹⁶ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., p. 152 [trad. it. cit., p. 203].

¹⁷ Joachim Haupt dedica un intero opuscolo a esporre il significato razzista del «nuovo diritto degli studenti», che conclude con una presentazione dei NAPOLAS in cui gli allievi portano la *Hitleruniform* e i «giovani combattenti della Rivoluzione» sono educati da «combattenti più anziani» nel segno dell'«idea völkisch»; J. Haupt, *Neuordnung im Schulwesen und Hochschulwesen*, in "Das Recht der nationalen Revolution", fasc. 5, Heymann, Berlin 1935, p. 24.

¹⁸ Cfr. Winfrid (pseudonimo di Joachim Haupt), *Sinnwandel der formalen Bildung*, Armanen Verlag, Leipzig 1935; per i dati fattuali raccolti, cfr. F.H.W. Edler, *Heidegger and Ernst Krieck: to what extent did they collaborate?*, articolo pubblicato su

Internet nel 2002.

¹⁹ Nel 1935 Reinhard Hoehn era responsabile nel SD per la «ricerca dell'avversario» (*Gegnerforschung*) e nel 1937 sarà indagato a sua volta. A partire dal 1938 sembra che anche Krieck avesse già perso molto del suo potere, tuttavia si accanirà su Heidegger fino alla fine; cfr. i rapporti segreti del SD, in Appendice.

²⁰ «Ein Staat – er ist. Worin besteht dessen Sein? Darin, daß die Staatspolizei einen Verdächtigen verhaftet»; M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., p. 27 [trad. it. cit., p. 45].

²¹ [Cfr. rispettivamente cap. 5 e cap. 6].

²² «mag es gut sein, künftig auf den Gebrauch des Titels 'Ontologie', 'ontologisch' zu verzichten»; M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., p. 31 [cfr. trad. it. cit., p. 51].

²³ «Es gilt, das geschichtliche Dasein des Menschen und d.h. immer zugleich unser eigenstes künftiges, im Ganzen der uns bestimmten Geschichte in die Macht des ursprünglich zu eröffnenden Seins zurückzufügen. [...] Deshalb brachten wir die Frage nach dem Sein in den Zusammenhang mit dem Schicksal Europas, worin das Schicksal der Erde entscheiden wird, wobei für Europa selbst unser geschichtliches Dasein sich als die Mitte erweist»; *ivi*, p. 32 [trad. it. *ivi*, p. 52].

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 29 [trad. it. *ivi*, p. 49].

²⁵ «den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins wieder-holen, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*, modificata].

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 30 [trad. it. *ivi*, p. 50].

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 28, 35 [trad. it. *ivi*, pp. 48, 56].

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 35 [trad. it. *ivi*, p. 56].

²⁹ *Ivi*, p. 36 [trad. it. *ivi*, p. 57].

³⁰ GA 3, p. 246 [trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 211, modificata].

³¹ GA 36/37, p. 119.

³² GA 3, p. 284 [trad. it. cit., p. 227, modificata: nella traduzione italiana il termine *Weltanschauung* è reso come «concezione del mondo» anziché come «visione del mondo»; sulla differenza di significato tra queste due traduzioni del termine *Weltanschauung* cfr. cap. 4 qui].

³³ Cfr. par. 8.1.

³⁴ Cfr. M. Heinz, T. Kiesel, *Heideggers Beziehungen* cit., p. 109.

³⁵ *Ivi*, p. 107.

³⁶ «während er in Wirklichkeit damit das Schlechte mit seinem guten Namen deckt»; K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland* cit., p. 142 [trad. it. cit., p. 188, nota 19].

³⁷ Cfr. M. Heinz, T. Kiesel, *Heideggers Beziehungen* cit., p. 111.

³⁸ C. Jambet, a cura di, *Henry Corbin*, Cahier de l'Herne n. 39, Herne, Paris 1981, p. 319.

³⁹ «Eine weltanschauliche Überprüfung des heute neu erscheinenden deutschen Schrifttums ist politisch notwendig und steht hier nicht zur Erörterung»; M. Heinz, T. Kiesel, *Heideggers Beziehungen* cit., p. 121.

⁴⁰ M. Heidegger, *Nietzsche* cit.

⁴¹ Nella sua Prefazione del 1961 Heidegger parla di sole correzioni formali, senza indicare che molte soppressioni e modifiche riguardano la base stessa della sua dottrina; cfr. *ivi*, vol. I, p. 10 [trad. it. *ivi*, p. 20].

⁴² Nel corso, Heidegger fa riferimento al «bel libro» (*das schöne Buch*) di Hildebrandt su Nietzsche e Wagner (GA 43, p. 105), elogio che sopprime nel 1961 (cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. I, p. 106 [trad. it. cit., p. 97]).

⁴³ «einem verständigen Nachwort»; GA 43, p. 13; M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. I, p. 19 [trad. it. cit., p. 27].

⁴⁴ A. Baeumler, Postfazione in F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Kröner, Stuttgart-Leipzig 1930, p. 699.

⁴⁵ «hier spricht der Gesetzgeber einer bestimmten Epoche der abendländischen Geschichte, Diktator der Zukunft»; *ivi*, p. 703.

⁴⁶ Nel 1936 Heidegger riprenderà questa formulazione per il suo elogio di Mussolini e di Hitler; cfr. GA 42, pp. 40-41 [Il volume 42 della GA non è stato ancora tradotto in italiano; la traduzione talvolta indicata nelle bibliografie (*Schelling: il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. Mazzarella, C. Tatasciore, Guida, Napoli 1998) è in realtà la traduzione dell'edizione del 1971 del corso del semestre estivo del 1936 (M. Heidegger, *Schellings Abhandlung uber das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, a cura di H. Feick, Niemeyer, Tübingen 1971), però in questa edizione tedesca l'elogio dei due dittatori citato dall'Autore fu tolto, e di conseguenza non compare neppure nella relativa traduzione italiana; esso è stato appunto ripristinato nella GA 42 pubblicata nel 1988].

⁴⁷ «Es soll die Gegenbewegung gegen den europäischen Nihilismus zum Ausdruck bringen, es soll die morsch gewordenen Grundlagen der christlichen Kultur aus der Erkenntnis dessen heraus, was das Wesen des Lebens ausmacht, durch neue Grundlagen, in Wahrheit ältere, ersetzen»; A. Baeumler, Postfazione in F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* cit., p. 704.

⁴⁸ «Wer erziehen will, das ist seine Einsicht, der muß auf den Grund des Lebens hinabsteigen. Er muß beim Leibe und bei der leiblichen Zeugung beginnen. So dachten die Griechen, und auf diesen griechischen Begriff von Erziehung weist der Titel des vierten Buches hin Zucht und Züchtung»; *ivi*, p. 705. Baeumler non fornisce alcuna spiegazione del carattere «greco» di questo concetto [Per la traduzione italiana del titolo del IV libro *Zucht und Züchtung* come *Disciplina e selezione*, cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, a cura di M. Ferraris, P. Kobau, Bompiani, Milano 2008, p. 467].

⁴⁹ A. Baeumler, Postfazione in F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* cit., p. 706.

⁵⁰ «Instinkte und Affekte drücken bei jeder Rasse und bei jedem Stande etwas von ihren Existenzbedingungen aus; verlangen, daß diese Affekte der ‘Tugend’ weichen sollen, heißt fordern, daß jene Rassen oder Stände zugrunde gehen sollen»; *ivi*, p. 707.

⁵¹ «Es folgt die Kritik der Philosophie, wobei sich Nietzsche außer mit den Griechen nur mit den Deutschen auseinandersetzt»; *ibidem*.

⁵² «Er zeichnet das Bild des Herrn der Erde, des heroischen Menschen, der sich als ein Schicksal weiß. Mit Hohn tut er die liberale Phrase vom Adel des Geistes ab: es gibt keinen rechten Geist ohne den rechten Leib, erst das Geblüt adelt den Geist»; *ivi*, p. 709.

⁵³ Cfr. GA 50, pp. 56-57; anche in M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. II, p. 309 [trad. it. cit., p. 788, modificata: cfr. nota 1].

⁵⁴ Su questo punto cfr. par. seguente.

⁵⁵ «Baeumler sonst zu den ganz Wenigen gehört, die gegen die psychologisch-biologistische Deutung Nietzsches durch Klages angehen»; GA 43, p. 26. Nel *Nietzsche* del 1961 il «ganz» è sparito; cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. I, p. 31 [trad. it. cit., p. 37: non più «pochissimi» ma «tra quei pochi»].

⁵⁶ È il caso ad esempio di Charles Bambach che, nonostante gli importanti sviluppi sulle molteplici affinità tra Baeumler e Heidegger nella lettura di Nietzsche, crede sia Baeumler l’obiettivo della critica heideggeriana del «biologismo»; cfr. C. Bambach, *Heidegger’s Roots* cit., pp. 283-286.

⁵⁷ Sull’opposizione tra Baeumler e Klages all’interno del nazionalsocialismo, che chiarisce le ragioni dell’ostilità di Heidegger nei riguardi di Klages, cfr. l’articolo pubblicato sul “Völkischer Beobachter”, 27 maggio 1933, con il titolo *Gegenpole innerhalb der völkischen Idee. Klages und Baeumler*, e T. Schneider, *Ideologische Grabenkämpfe. Der Philosoph Ludwig*

Klages und der Nationalsozialismus 1933-1938, in "Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte", 2, 2002, pp. 275-294.

⁵⁸ Cfr. GA 36/37, p. 263.

⁵⁹ Cfr. C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus* cit., pp. 332, 336.

⁶⁰ «Die Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkehr paßt Baeumler nicht in seine Politik, oder er meint mindestens, sie passe nicht dazu»; GA 43, p. 26.

⁶¹ «Die Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkehr widerstreitet Baeumlers Auffassung von der Politik»; M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. I, p. 31 [trad. it. cit., p. 37].

⁶² GA 43, p. 26.

⁶³ Cfr. GA 47, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (semestre estivo 1939), pp. 68-95.

⁶⁴ [Vige la stessa situazione in Italia dove, come in Francia, la sola traduzione esistente della quasi totalità dei corsi di Heidegger su Nietzsche è quella dell'edizione del *Nietzsche* del 1961; per le altre edizioni pubblicate successivamente nella *Gesamtausgabe*, cfr. nota 10].

⁶⁵ «Bildberichte über die Akropolis neben solchen von einem Negerkral [...] stehen»; GA 47, p. 70.

⁶⁶ Cfr. P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001 [trad. it. *Non siamo ancora stati salvati: saggi dopo Heidegger*, a cura di A. Calligaris, S. Crosara, Bompiani, Milano 2004].

⁶⁷ Cfr. GA 38, p. 81 [trad. it. cit., p. 117] e cap. 4 qui.

⁶⁸ Cfr. in particolare l'articolo di H. Zehrer dal titolo *Die Revolution von Rechts*, in cui l'autore si basa sulla «mobilitazione totale» di Jünger e sulla «trasformazione della quantità in qualità» di Carl Schmitt per accogliere non proprio una vera rivoluzione, ma l'«inquadramento (*Einordnung*) dell'NSDAP nello Stato»; in "Die Tat", aprile 1933, pp. 1-16.

⁶⁹ «sie ist aus einem Aufbruch deutscher Menschen zu einem amerikanischen Magazin etwas gehobener Art

geworden»; GA 47, p. 71.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 74-76.

⁷¹ «als einen pessimistischen Prediger einer schwachen und hoffnungslosen Untergangsstimmung»; *ivi*, p. 75.

⁷² «Aufgrund einer biologischen Deutung des 'Willens zur Macht' wurde er zu einem der ersten und wesentlichen politischen Erzieher in dem Jahrzehnt zwischen 1920 und 30, indem er versuchte, Geschichte für den Staatsmann zu schreiben und die Kunst der Staatsmannes geschichtlich zu entwickeln»; *ivi*, p. 75.

⁷³ «Im Vorwort zu seiner Schrift 'Der Staat' (1924), in dem er die philosophischen Grundgedanken des 'Untergangs des Abendlandes' (1917) zusammenfaßt, finden wir die Sätze: 'wo wir heute stehen: am Übergang vom Parlamentarismus zum Cesarismus. Wir leben in einer großen Zeit... Das Schicksal Deutschlands hängt von dem Einfluß ab, welchen sich die Männer erobern, die diese Lage begriffen haben und ihr gewachsen sind' (Vorwort S. IV). 'Englische Erfolge sind stets durch Mißerfolge eingeleitet und nur durch Zähigkeit im Endkampf gesichert worden' (Vorwort S. III)»; *ibidem*. Citazione di O. Spengler da *Der Staat. Das Problem der Stände, Staat und Geschichte, Philosophie der Politik*, in *Der Untergang des Abendlandes*, vol. II, Beck, München 1924 [trad. it. dell'opera completa *Il tramonto dell'Occidente*, trad. di J. Evola, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Longanesi, Milano 2008, parte seconda, cap. IV; nell'opera completa la Prefazione dell'edizione del 1924 citata da Heidegger non è riportata].

⁷⁴ «Politisch begabte Völker gibt es nicht. Es gibt nur Völker, die fest in der Hand einer regierenden Minderheit sind und die sich deshalb gut in Verfassung fühlen. Die Engländer sind als Volk ebenso urteillos, eng und unpraktisch in politischen Dingen wie irgend eine andere Nation, aber sie besitzen eine *Tradition des Vertrauens*, bei allem Geschmack an öffentlichen Debatten... Vertrauen, das heißt unwillkürlicher

Verzicht auf Kritik... *Politische Begabung einer Menge ist nichts als Vertrauen auf die Führung*. Aber sie will erworben werden, sie will langsam reifen, durch Erfolge bewährt und zur Tradition geworden sein (S. 147)»; *ibidem*; citazione di O. Spengler da *Der Untergang des Abendlandes* cit. [trad. it. cit., p. 1306].

⁷⁵ «Das Grundsätzliche und Wesentliche über Politik, aus welcher Auffassung Spenglers politische Haltung und Geschichtsbetrachtung entspringt, zeigt sich in folgenden Sätzen, die oft wörtlich an Nietzsche erinnern: "Politik ist die Art und Weise, in der sich das menschlich strömende Dasein behauptet, wächst, über andere Lebensströme triumphiert. *Das ganze Leben ist Politik*, in jedem triebhaften Zuge, bis ins innerste Mark. Was wir heute gerne als Lebensenergie (Vitalität) bezeichnen, jenes 'es' in uns, das vorwärts und aufwärts will um jeden Preis, der blinde, kosmische, sehnsüchtige Drang nach Geltung und Macht, der pflanzenhaft und rassehaft mit der Erde, der 'Heimat' verbunden bleibt, das Gerichtetsein und Wirken *müssen* ist es, was überall unter höheren Menschen als politisches Leben die großen Entscheidungen sucht und suchen muß, um ein Schicksal entweder zu sein oder zu erleiden. Denn man *wächst oder stirbt ab*. Es gibt keine dritte Möglichkeit" (S. 145)»; *ivi*, p. 76; citazione di O. Spengler da *Der Untergang des Abendlandes* cit. [trad. it. *ivi*, p. 1303, modificata da Heidegger: cfr. nota seguente].

⁷⁶ «Politik ist die Art und Weise, in der dieses strömende Dasein sich behauptet, wächst, über andere Lebenströme triumphiert»; citiamo questa volta la frase esatta di Spengler, che Heidegger ha leggermente modificato per tener conto della precedente, che non cita.

⁷⁷ GA 36/37, p. 263; cfr. cap. 4 qui.

⁷⁸ «Die menschlichen Daseinsströme nennen wir Geschichte, sobald wir sie als Bewegung: Geschlecht, Stand, Volk, Nation betrachten»; O. Spengler, *Der Staat* cit., p. 145, in *Der Untergang des Abendlandes* cit. [trad. it. cit., p. 1303,

modificata: nella traduzione il termine *Geschlecht* viene reso come «famiglia».

⁷⁹ «Deshalb ist der Adel als Ausdruck einer starken Rasse der eigentlich politische Stand, und Zucht, nicht Bildung, die eigentlich politische Art der Erziehung»; *ibidem*.

⁸⁰ GA 47, p. 91.

⁸¹ GA 38, p. 75 [trad. it. cit., p. 109, modificata].

⁸² GA 36/37, p. 89.

⁸³ O. Becker, *Transzendenz und Paratranszendenz* cit., p. 97.

⁸⁴ Cfr. R. Mehring, *Der sozialdemokratische Strafrechtsdiskurs in Weimar und seine Kritik. Gustav Radbruch, Erik Wolf und Karl Larenz*, in *Linke Juristen in der Weimarer Republik*, a cura di M. Gangl, Lang, Berlin 2003, pp. 169-187.

⁸⁵ «Hier ist der Ort, wo Grunderfahrungen, wie die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volkstum, einer bestimmten Rasse und der heimatlichen Landschaft ihren Platz haben. Was in diesen Grunderfahrungen sichtbar wird, sind die alten mütterlichen Mächte des Blutes und der Erde, von jeher mythisch verwandt»; O. Becker, *Transzendenz und Paratranszendenz* cit., p. 102.

⁸⁶ Cfr. qui.

⁸⁷ O. Becker, *Nordische Metaphysik*, in “Rasse”, 5, 1938, pp. 81-92.

⁸⁸ Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland* cit., pp. 51-52 [trad. it. cit., p. 79; nel testo, Karl Löwith chiama Oskar Becker ‘Dr. B.’]; H.D. Sluga, *Heidegger’s Crisis, Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1993, pp. 219-223.

⁸⁹ «Das Wesen des Menschen angehörig ist [...] der Geborgenheit in seiner Rasse»; O. Becker, *Nordische Metaphysik* cit., p. 91.

⁹⁰ Cfr. qui.

⁹¹ H.D. Sluga, *Heidegger’s Crisis* cit., p. 222.

⁹² [Cfr. par. 8.9].

⁹³ O. Becker, *Gedanken Friedrich Nietzsches über Rangordnung, Zucht und Züchtung*, in "Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn a. Rh.", serie "Führungsformen der Völker", Scheur, Bonn 1942.

⁹⁴ K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Die Runde, Berlin 1935 [trad. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1985].

⁹⁵ «unseres jüngst verstorbenen hochgeschätzten Freundes Oskar Becker»; GA 29/30, p. 533 [trad. it. cit., p. 471].

⁹⁶ O. Becker, *Dasein und Dawesen. Gesammelte Philosophische Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1963; cfr. H.D. Sluga, *Heidegger's Crisis* cit., p. 280.

⁹⁷ O. Becker, *Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen*, in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, a cura di O. Pöggeler, Beltz Athenäum, Weinheim 19843.

⁹⁸ Cfr. GA 17.

⁹⁹ M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. II, pp. 142, 179, eccetera [trad. it. cit., pp. 652, 681, eccetera].

¹⁰⁰ Ricordiamo a questo proposito che colui che, in Francia, ha esplicitamente concepito la potenza di conoscenza umana come *subjectum* non è Cartesio, bensì già in epoca rinascimentale Charles de Bovelles, che nel 1511, al capitolo VIII, proposizione 7 del suo *Livre de l'intellect*, ha posto l'equivalenza *subjectum sive cognitrix potestas et spectatrix facultas*.

¹⁰¹ «die 'Betrachtungen' bezeichnen sich selbst als 'Mediationes de prima philosophia', als solche also, die sich im Umkreis der Frage nach dem ens qua ens halten»; M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. II, p. 433 [trad. it. cit., p. 891].

¹⁰² «Jetzt heißt Freisein, daß der Mensch an die Stelle der für alle Wahrheit maßgebenden Heilsgewißheit eine solche Gewißheit setzt, kraft derer er und in der er sich seiner selbst gewiß wird als des Seienden, das dergestalt sich selbst auf sich stellt»; *ivi*, p. 145 [trad. it. *ivi*, p. 652]. Cfr. anche lo sviluppo

contenuto nel corso del 1941 intitolato *Der Wandel der Wahrheit zur Gewißheit*, *ivi*, pp. 421-429 [trad. it. *ivi*, § *Il mutamento della verità nella certezza*, pp. 881-887].

¹⁰³ Heidegger scrive infatti, nelle sue note complementari al corso *La Metafisica di Nietzsche* redatto per il semestre invernale 1941-42: «Neuzeit, Beginn. Subjektivität und certitudo: Descartes [...] Justification, iustitia – Luther»; GA 50, p. 83. Non c'è però da parte sua alcuna spiegazione di tale accostamento, né presa di coscienza del fatto che è impossibile fare paragoni tra la concezione dell'uomo nella Riforma e nella filosofia cartesiana.

¹⁰⁴ «illa, quae divinitus revelata sunt, omni cognitione certiora credamus, cum illorum fides, quaecumque est de obscuris, non ingenii actio sit, sed voluntatis»; Cartesio, *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. III, AT X, 370 [trad. it. *Regole per la direzione dell'ingegno*, in R. Descartes, *Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani 2009, p. 697].

¹⁰⁵ Cfr. soprattutto il testo del 1940 intitolato *Die Herrschaft des Subjekts in der Neuzeit*, in M. Heidegger, *Nietzsche cit.*, vol. II, pp. 141-147 [trad. it. *cit.*, § *Il dominio del soggetto nell'età moderna*, pp. 650-656].

¹⁰⁶ Cartesio, AT VI, 62 [trad. it. *Discorso sul metodo*, in R. Descartes, *Opere 1637-1649 cit.*, pp. 97-99].

¹⁰⁷ «Wenn ein Mensch sich opfert, kann er das nur, sofern er ganz er selbst ist – aus der Selbstheit unter Dahingabe seiner Einzelheit. [...] Die Subjektivität kann niemals von der Ichheit her bestimmt und auf diese gegründet werden. Doch wir bringen den falschen Ton des 'Individualistischen' nur schwer aus dem Ohr, wenn wir das Wort 'Subjekt' und 'Subjektiv' hören, gilt es einzuschärfen: Je mehr und allseitiger der Mensch als geschichtliches Menschengeschlecht (Volk, Nation) sich auf sich selbst stellt, um so 'subjektiver' wird der Mensch im metaphysischen Sinne. Die Betonung der Gemeinschaft gegenüber der Eigensucht des Einzelnen ist, metaphysisch

gedacht, nicht Überwindung des Subjektivismus, sondern erst seine Erfüllung, denn der Mensch – nicht der abgesonderte Einzelne, sondern der Mensch in seinem *Wesen* – kommt jetzt in die Bahn: Alles, was ist, was gewirkt und geschaffen, gelitten und erstritten wird, auf sich selbst zu stellen und in seine Herrschaft einzubeziehen»; GA 48, pp. 211-212.

¹⁰⁸ GA 65, p. 54 [trad. it. cit., p. 79].

¹⁰⁹ «In diesen Tagen sind wir selbst die Zeugen eines geheimnisvollen Gesetzes der Geschichte, daß ein Volk eines Tages der Metaphysik, die aus seiner eigenen Geschichte entsprungen, nicht mehr gewachsen ist und dies gerade in dem Augenblick, da diese Metaphysik sich in das Unbedingte gewandelt hat»; M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. II, p. 165 [trad. it. cit., p. 670, modificata: per una maggiore chiarezza dell'intero passaggio abbiamo adottato l'espressione scelta dall'Autore («per la quale viene un giorno in cui») anziché quella utilizzata dal curatore della traduzione italiana citata («cioè che un giorno un popolo»)]. Cfr. anche GA 48, 205.

¹¹⁰ Cfr. S. Vietta, *Heidegger critique du nationalsocialisme et de la technique*, trad. dal tedesco di J. Ollivier, collana "Révolution conservatrice", Pardès, Puisseaux 1989, p. 117. Oltre alla sua erronea interpretazione del brano sull'invasione della Francia, l'autore si vede obbligato, per tentare di accreditare la sua tesi di una critica heideggeriana al nazismo nel 1940, a commentare questi corsi con l'ausilio delle conferenze degli anni Cinquanta; cfr. *ivi*, pp. 118-119.

¹¹¹ [«*ein neues Menschentum [...] das über den bisherigen Menschen hinausgeht*»; M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. II, p. 165; trad. it. cit., p. 670].

¹¹² «In Wahrheit ist dies ('Motorisierung' der Wehrmacht) ein metaphysischer Akt»; GA 48, p. 333; per la soppressione di questa conclusione nel 1961, cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. II, p. 256 [trad. it. cit., p. 743].

¹¹³ Cfr. V. Klemperer, *LTI, la langue du IIIe Reich* cit., pp. 73-

74 [trad. it. cit., pp. 67-68].

¹¹⁴ Heidegger afferma nel *Nietzsche* che l'interpretazione «metafisica» dell'uomo avutasi finora (*die bisherige, d.h. metaphysische Auslegung des Menschen*) è quella di *animal rationale*; cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. II, p. 193 [trad. it. cit., p. 692]; e riprende la stessa affermazione nella *Lettera sull'«umanismo»*; cfr. GA 9, p. 322 [trad. it. cit., pp. 275-276].

¹¹⁵ Al contrario, noi sappiamo che la definizione scolastica dell'uomo come *animal rationale* è stata esplicitamente scartata da Montaigne (cfr. *Essais*, libro III, cap. XIII [trad. it. *Saggi*, Adelphi, Milano 20076, p. 1430]), poi da Cartesio stesso nella *Méditation seconde* (cfr. AT VII, 25 [trad. it. *Meditazione Seconda*, in R. Descartes, *Opere 1637-1649* cit., pp. 713-715]) e in *La recherche de la vérité* (cfr. AT X, 515-516 [trad. it. *La ricerca della verità*, in R. Descartes, *Opere postume* cit., pp. 847-853]). La modernità cartesiana della concezione dell'uomo si vede nel suo rifiuto di bloccare l'esercizio del pensiero con una definizione ultima che ci dispenserebbe da un nuovo sforzo di ricerca.

¹¹⁶ GA 48, p. 267; M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. II, p. 200 [trad. it. cit., p. 698]. Senza negare l'alta problematicità di molti assunti nietzschiani, a partire dalla prima dissertazione della *Genealogia della morale*, anche l'interpretazione che Heidegger fa di Nietzsche necessita di essere messa in discussione.

¹¹⁷ «Europa will sich immer noch an die 'Demokratie' klammern und will nicht sehen lernen, daß diese sein geschichtlicher Tod würde»; GA 43, p. 193.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Cfr. GA 50, 56-57; anche in M. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. II, p. 309 [trad. it. cit., p. 788, modificata: cfr. nota 1].

¹²⁰ M. Heidegger, *Was heißt Denken?* cit., p. 65 [trad. it. cit., p. 126].

¹²¹ Cfr. qui.

¹²² In Francia è stato annunciato che la traduzione dei

Beiträge zur Philosophie sarebbe stata realizzata da François Fédier, il rappresentante degli eredi di Heidegger per la Francia, ma da quando ciò è accaduto venti anni fa, questa non è mai stata pubblicata. Una traduzione americana è apparsa nel 1999 [In Italia la traduzione è stata pubblicata nel 2008, ma gli aventi diritto non hanno consentito al curatore Franco Volpi di pubblicare nella sua *Avvertenza* le proprie considerazioni in merito a genesi, stile e contenuto dell'opera; cfr. Prefazione all'edizione italiana].

¹²³ Cfr. N. Tertulian, *Histoire de l'être et révolution politique* cit., pp. 109-136; Id., *Qui a peur du débat?*, in "Les Temps modernes", 529-530, agosto-settembre 1990, pp. 214-240.

¹²⁴ S. Vietta, *Heidegger critique du nationalsocialisme* cit., p. 125. Il testo, tradotto in francese, è stato pubblicato nella collana "Révolution conservatrice" diretta da Alain de Benoist (dove troviamo anche Carl Schmitt, Werner Sombart e Armin Mohler), per l'editore di estrema destra Pardès.

¹²⁵ Cfr. Prefazione all'edizione italiana nota 41.

¹²⁶ *Heidegger avrebbe affermato nel 1959, comunicandolo al pedagogo Heribert Heinrich, di aver preso le distanze da Hitler e il nazionalsocialismo non dopo Stalingrado come tutti i tedeschi, bensì nel 1938: in realtà, i suoi scritti degli anni 1938-42 mostrano che non è vero, e che il suo nazismo ha conosciuto un ritorno di virulenza all'inizio degli anni Quaranta.*

¹²⁷ Cfr. per esempio GA 65, p. 13 [trad. it. cit., p. 42].

¹²⁸ «*einem Wesenwandel des Menschen aus dem 'vernünftigen Tier' (animal rationale) in das Da-sein*»; GA 65, p. 3 [trad. it. cit., p. 34].

¹²⁹ GA 36/37, p. 119 e cap. 4.

¹³⁰ «*der Wandel von Grund aus der deutschen und, wie wir glauben, auch der europäischen Welt*»; *ivi*, p. 225.

¹³¹ Cfr. cap. 5 qui.

¹³² «*Die Besinnung auf das Volkhafte ist ein wesentlicher Durchgang. So wenig wir dies verkennen dürfen, so sehr gilt es*

zu wissen, daß ein höchster Rang des Seyns errungen sein muß, wenn ein 'völkisches Prinzip' als maßgebend für das geschichtliche Da-sein gemeistert ins Spiel gebracht werden soll»; GA 65, p. 42 [trad. it. cit., p. 69; l'indicazione dei termini tedeschi è del curatore della traduzione italiana].

¹³³ Cfr. *ivi*, pp. 55 in nota, 144 in nota 1 [trad. it. *ivi*, pp. 79, nota 1; 160, nota 1].

¹³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 48, 79, entrambe in nota [trad. it. *ivi*, pp. 74, nota 1; 103, nota 1].

¹³⁵ Cfr. GA 9, p. 316 [trad. it. cit., p. 270; la nota, inserita nel 1949 con la prima edizione separata della lettera, recita: «solo un cenno nel linguaggio della metafisica. Poiché dal 1936 'evento' (*Ereignis*) è la parola chiave del mio pensiero».

¹³⁶ Cfr. GA 65, p. 19 [trad. it. cit., p. 47].

¹³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 24-25 [trad. it. *ivi*, p. 53].

¹³⁸ [E. Krieck, *Völkisch-politische Anthropologie*, 3 voll., Armanen Verlag, Leipzig 1936-38].

¹³⁹ GA 65, p. 40 [trad. it. cit., p. 67].

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 42 [trad. it. *ivi*, p. 68].

¹⁴¹ *Ibidem* [trad. it. *ibidem*].

¹⁴² *Ibidem* [trad. it. *ivi*, pp. 68-69]

¹⁴³ *Ivi*, p. 43 [trad. it. *ibidem*].

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 48 [trad. it. *ivi*, p. 74, nota 1].

¹⁴⁵ «Hier ist in der Tat das Fragen der Frage: wer wir sind, *gefährlicher* als jede andere Gegnerschaft, die einem je auf derselben Ebene einer Gewißheit über den Menschen begegnet (die Endform des Marxismus, die wesentlich weder mit Judentum noch gar mit dem Russentum etwas zu tun hat; wenn irgendwo noch ein unentfalteter Spiritualismus schlummert, dann im russischen Volk; der Bolschewismus ist ursprünglich westlich, europäische Möglichkeit: das Heraufkommen der Massen, die Industrie, Technik, das Absterben des Christentums; sofern aber die Vernunfttherrschaft als Gleichsetzung aller nur die Folge des Christentums ist und

dieses im Grunde jüdischen Ursprungs (vgl. Nietzsches Gedanke vom Sklavenaufstand der Moral), ist der Bolschewismus in der Tat jüdisch; aber dann ist auch das Christentum im Grunde bolschewistisch! Und welche Entscheidungen werden von hier aus notwendig?). Aber die Gefährlichkeit der Frage, wer wir sind, ist zugleich, wenn Gefahr das Höchste ernötigen kann, der einzige Weg, um zu uns selbst zu kommen und damit die ursprüngliche Rettung, d.h. Rechtfertigung des Abendlandes aus seiner Geschichte, anzubahnen. Die Gefährlichkeit dieser Frage ist so wesentlich in sich für uns, daß sie den Anschein der Gegnerschaft zum neuen deutschen Willen verliert»; *ivi*, p. 54 [trad. it. *ivi*, pp. 78-79].

¹⁴⁶ Heidegger anticipa qui ciò che sosterrà Hitler nel 1941; cfr. R.S. Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah*, trad. di J.-F. Spitz, Albin Michel, Paris 2005, pp. 177-178.

¹⁴⁷ A tal proposito bisogna ricordare la sua lettera del 22 giugno 1932 a Elisabeth Blochmann, in cui Heidegger qualifica il *Zentrum* cattolico come «diabolico» (*teuflisch*); cfr. M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969* cit., p. 52 [trad. it. cit., p. 89].

¹⁴⁸ Cfr. GA 65, p. 142 [trad. it. cit., p. 158: nel testo italiano l'aggettivo composto *völkisch-politisch* viene reso come «etnico-politica»].

¹⁴⁹ «Das Wesen des Volkes aber ist [...] seine 'Stimme'»; *ivi*, p. 319 [trad. it. *ivi*, p. 317].

¹⁵⁰ «Die *Stimme* des Volkes spricht selten und nur in Wenigen, und ob sie *noch* zum Klingen zu bringen ist?»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

¹⁵¹ Cfr. cap. 4 qui.

¹⁵² «Das Wesen des Volkes gründet in der Geschichtlichkeit der *Sich* gehörenden *aus* der Zugehörigkeit zu dem Gott. Aus dem Ereignis, worin diese Zugehörigkeit geschichtlich sich gründet, entspringt erst die Begründung, warum 'Leben' und Leib, Zeugung und Geschlecht, Stamm, im Grundwort gesagt:

die Erde, zur Geschichte gehören»; GA 65, p. 399 [trad. it. cit., p. 391, modificata: nella traduzione il termine *Stamm* viene reso come «stirpe»].

¹⁵³ *Ivi*, p. 398 [trad. it. *ivi*, p. 387].

¹⁵⁴ Cfr. J.-L. Évard, *Ernst Jünger. Autorité et domination*, Éditions de l'Éclat, Paris 2004, p. 253. Su Jünger e gli Artamanen cfr. qui [Il nesso evidenziato dall'Autore viene confermato nella traduzione italiana dei *Beiträge*, dove l'espressione *die Zukünftigen* usata da Heidegger, letteralmente «i futuri» o «quelli del futuro», viene resa con «i venturi», ossia esattamente come *die Kommenden*].

¹⁵⁵ N. Tertulian, *Histoire de l'être et révolution politique* cit., p. 128.

¹⁵⁶ «Dieses Volk ist in seinem Ursprung und seiner Bestimmung einzig gemäß der Einzigkeit des Seyns selbst, dessen Wahrheit es einmalig an einer einzigen Stätte in einem einzigen Augenblick zu gründen hat»; GA 65, p. 97 [trad. it. cit., p. 117].

¹⁵⁷ «Ranggeben ist die totale Repräsentation der totalen Mobilmachung. (für passive, aktive und diktatorische Typen) (die Vielen, die Wenigen, die Einzigsten)»; GA 90, p. 59.

¹⁵⁸ A che tipo di *Bund* pensa Heidegger nei *Beiträge* e negli scritti su Jünger? L'elogio fatto da Jünger del *Bund des Artamanen* potrebbe offrire un contributo alla risposta; cfr. qui.

¹⁵⁹ Cfr. GA 69, pp. 46-47.

¹⁶⁰ «[*Das Machen*] *Die Mache – Machenschaft*. [...] Einigen von ihnen dürfte bekannt sein, was und wer hier am Werk ist. Es gibt auch das. Es ist eine *literarische* Spielart des Infamen, also des auf eine besonders monströse – weil (mit Worten) zusammengereimte – Weise Namenlosen»; P. Celan, *Der Meridian: Endfassung, Entwürfe, Materiale*, in *Werke: Tübinger Ausgabe*, a cura di B. Böschenstein, H. Schmuil, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, p. 154; trad. fr. D. Trierweiler, *Polla ta deina* cit., p. 263. Il testo di Celan contiene dei riferimenti che

alludono forse anche al «Goll affair».

¹⁶¹ «Die *jüdisch-christliche* Herrschaft treibt [...] ihrer Art gemäß ein Doppelspiel und steht zugleich auf der Seite der 'Diktatur des Proletariats' und auf der Seite der liberal-demokratischen Kulturbeflissenheit; dieses Doppelspiel verschleiert noch eine Zeitlang die schon bestehende Entwurzelung und Unkraft zu wesentlichen Entscheidungen»; GA 66, p. 59.

¹⁶² «Es gibt doch eine gefährliche internationale Verbindung der Juden»; K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Piper, München-Zürich 1977, p. 101.

¹⁶³ «Es gibt keine Haltung, die ihre letzte Rechtfertigung nicht in dem aus ihr entspringenden Nutzen für die Gesamtheit finden könnte»; A. Hitler citato da M. Heidegger; GA 66, p. 122; la fonte del discorso, riportata in nota, è «Rede des Führers vor dem 1. Großdeutschen Reichstag am 30. Januar 1939. Druckerei der Reichsbank Berlin 1939, S.19».

¹⁶⁴ «Liegt in diesem Begriff Haltung nicht schon der Verzicht auf jede wesentliche Fraglichkeit des Menschenwesens hinsichtlich seines verborgenen Bezugs zum Seyn?»; *ibidem*.

¹⁶⁵ *Rassegedanke* è uno dei termini principali del vocabolario razziale del nazismo, ma spetta a Heidegger l'iniziativa di sottolineare la parola *Gedanke* (egli scrive infatti *Rasse gedanke*), come se il razzismo potesse essere elevato al rango di «pensiero».

¹⁶⁶ «Der *Gedanke* der Rasse, das will sagen, das Rechnen mit der Rasse entspringt der Erfahrung des Seins als Subjektivität und ist nicht ein 'Politikum'. Rasse-züchtung ist ein Weg der Selbstbehauptung für die Herrschaft. Diesem Gedanken kommt entgegen die Auslegung des Seins als 'Leben', d.h. als 'Dynamik'»; *Die Geschichte des Seyns*, in GA 69, p. 70.

¹⁶⁷ «Rassen-pflege ist eine machtmäßige Maßnahme. Sie kann daher bald eingeschaltet bald zurückgestellt werden. Sie hängt in ihrer Handhabung und Verkündung ab von der jewei-

ligen Herrschafts- und Machtlage. Sie ist keineswegs ein 'Ideal' an sich, denn sie müßte dann zum Verzicht auf Machtansprüche führen und ein Geltenlassen jeder 'biologischen' Veranlagung betreiben. Daher ist streng gesehen in jeder Rassenlehre bereits der Gedanke eines Rasse *vorrangs* eingeschlossen. Der Vorrang gründet sich verschiedenartig, aber immer auf solches, was die 'Rasse' geleistet hat, welche Leistung den Maßstäben der 'Kultur' und dgl. untersteht. Wie aber, wenn diese und zwar aus dem engen Gesichtskreis des Rassedenkens her gerechnet nur Rasseprodukt überhaupt ist? (Der Zirkel der Subjektivität.) Hier kommt der selbstvergessene Zirkel aller Subjektivität zum Vorschein, der nicht eine metaphysische Bestimmung des Ich, sondern des ganzen Menschenwesens in seiner Beziehung zum Seienden und zu sich selbst enthält. Der metaphysische Grund des Rassedenkens ist nicht der Biologismus, sondern die metaphysisch zu denkende Subjektivität alles Seins von Seiendem (die Tragweite der Überwindung des Wesens der Metaphysik und der neuzeitlichen Metaphysik im besonderen). (Zu grobes Denken in allen Widerlegungen des Biologismus: daher vergeblich.)»; *ivi*, pp. 70-71.

¹⁶⁸ Cfr. par. 9.10.

¹⁶⁹ Cfr. par. 9.13.

¹⁷⁰ «gerade der ehrlichste Kampf für die Rettung von Freiheit und Sittlichkeit nur der Erhaltung und Mehrung eines Machtbesitzes gilt, dessen Mächtigkeit deshalb keine Befragung duldet, weil der Vordrang der Macht als Sein des Seienden sich bereits der Moralität und ihrer Verteidigung als wesentliches Machtmittel bemächtigt hat»; *Koinon*, in GA 69, p. 183.

¹⁷¹ «Und man verfiere einer törichten Verkleinerung dessen, was an wirksamen Strebungen ins Spiel gebracht wird, wollte man die Rettung der Volkstümer und die Sicherung seines 'ewigen' rassistischen Bestandes nicht als höchste Ziele anerkennen»; *ibidem*.

¹⁷² Qui Heidegger rinvia in nota allo sviluppo di *Die Geschichte des Seyns* che abbiamo già citato, intitolato *Potenza e razza*.

¹⁷³ «Erst dadurch empfängt der Eintritt in den Kampf um den Weltmachtbesitz seine Tragweite und Schärfe, weil auch diese Zielsetzung ein Mittel ist, das durch den Vordrang der Macht auf die Bahn gebracht wird. Diese Arten von Zielsetzung und die Weisen ihrer Veröffentlichung und Einprägung sind in den Weltmachtkämpfen unentbehrlich; denn die Verteidigung der 'geistigen' Güter der Menschheit und die Rettung der 'leiblichen' 'Substanz' der Menschentümer müssen überall als Aufgaben festgehalten und neu gestellt sein, wo das Seiende vom Grundgefüge der 'Metaphysik' durchherrscht ist, demgemäß geistige 'Ideale' verwirklicht werden sollen und ihre Verwirklichung der ungebrochenen leiblichseelischen Lebenskraft bedarf. Dasselbe Gefüge der Metaphysik ist aber der geschichtliche Grund dafür, daß über die Auslegung des Seins als der Wirklichkeit und Wirksamkeit schließlich das Wesen des Seins als Macht sich vordrängt. Jene Zielsetzungen sind metaphysisch notwendig und nicht als zufällige Wünschbarkeiten und 'Interessen' ausgedacht und vorgebracht»; *Koinon*, in GA 69, p. 183.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 191.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 195. Il lettore ci perdonerà se, in questo caso, non traduciamo una prosa che, propriamente parlando secondo i calzanti termini di Paul Celan, è *indicibile*.

¹⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 210 [trad. it. (delle sole pp. 199-214) cit., p. 293].

¹⁷⁷ Cfr. GA 90, pp. 230-231.

¹⁷⁸ Cfr. in particolare *Koinon*, in GA 69, p. 181.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 208 [trad. it. (delle sole pp. 199-214) cit., p. 291].

¹⁸⁰ «Die bürgerlich-christliche Form des englischen 'Bolschewismus' ist die gefährlichste. Ohne die Vernichtung dieser bleibt die Neuzeit weiter erhalten»; *ivi*, pp. 208-209 [trad.

it. *ivi*, p. 292].

¹⁸¹ GA 90 (*Zu Ernst Jünger*).

¹⁸² [Il testo *Su «la linea»* (*Über die Linie*, titolo successivamente mutato in *Zur Seinsfrage*), comparve nel 1955 in forma di lettera in un volume che conteneva scritti di vari autori, realizzato in onore del sessantesimo compleanno di Jünger. Si tratta della risposta di Heidegger allo stesso Jünger, che gli aveva a sua volta reso pubblico omaggio per primo con uno scritto il cui titolo, seppur uguale, prende però il senso di *Oltre la linea*, suo contributo a un analogo volume miscellaneo quella volta edito in occasione del sessantesimo compleanno di Heidegger, nel 1949. Entrambi i testi sono stati pubblicati in traduzione italiana a cura di Franco Volpi, che nel suo saggio introduttivo evidenzia come questo volume del 1949 fu concepito nell'ambito di una più ampia strategia di riabilitazione di Heidegger da parte di «alcuni allievi e amici». Sebbene quindi il testo di Heidegger sia una 'risposta' al primo scritto in forma di omaggio da parte di Jünger, Volpi sottolinea che quest'ultimo «contraccambiava in realtà l'attenzione che sin dagli inizi Heidegger aveva dedicato ai suoi scritti»; cfr. F. Volpi, *Itinerarium mentis in nihilum*, in E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989, pp. 11-15].

¹⁸³ Cfr. GA 90, p. 469; il testo *Aussprache über Ernst Jünger* è pubblicato *ivi*, pp. 209-

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 218.

¹⁸⁵ [Pubblicazioni celebrative in onore di un particolare individuo].

¹⁸⁶ GA 90, p. 222.

¹⁸⁷ E. Jünger, *Der Arbeiter* cit., p. 292 [trad. it. cit., p. 269].

¹⁸⁸ «sich durch Bedürfnislosigkeit auszeichnend, die höhere Kaste: also ärmer und einfacher, doch im Besitz der Macht»; F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* cit. (edizione del 1930 a cura di A. Baeumler), § 764, p. 506 [trad. it. del frammento, F.

Nietzsche, *La volontà di potenza* cit., p. 409], citato da Heidegger in GA 90, p. 219.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ «Arbeiter sollten wie Soldaten empfinden lernen».

¹⁹¹ «der Arbeiter ist soldatisch-kriegerisch gedacht und nach der *Art* – d.h. als Typus (zu Deutsch: Schlag) gewertet»; GA 90, p. 220.

¹⁹² «Die Westmächte waren zur höchsten Klarheit und Schärfe ihres bisherigen Willens vorgedrungen, im Sinne der nationalen Demokratien die Weltmacht im Besitz zu halten. Bei uns war erst nur in den Ahnungen weniger wesentlicher Krieger die Ahnung zur Gewißheit geworden, daß ein Wandel in der Art der Weltmachthaberschaft sich vorbereite. Die Westmächte kämpfen um die Rettung des Bisherigen, wir kämpfen um die Gestaltung eines Künftigen»; *ivi*, p. 221.

¹⁹³ «Die Frage, wer die 80 Millionen *sind*, beantwortet sich auch nicht nach dem, was ihre Vorfahren geschaffen haben, sondern nach dem, was sie selbst als Auftrag der Zukunft zu wissen und zu wollen vermögen, um daraus erst zu ermessen, ob sie der Berufung auf die Vorfahren würdig sind. Der Kampf geht in der nächsten Zone einzig um die Weltmacht: und zwar nicht so sehr im Sinne des bloßen Machtbesitzes als vielmehr der Fähigkeit, die Macht als Wesen des Wirklichen in der Macht zu erhalten und d.h. hier immer: zu steigern. Die Entscheidung ist zunächst, ob die demokratischen 'Imperien' (England, Amerika) machtfähig bleiben, oder ob die imperiale Diktatur der unbedingten Rüstung um der Rüstung willen machtfähig wird»; *ibidem*.

¹⁹⁴ «Aber diese Entscheidung ist erst eine Vorentscheidung, mag ihr Austrag ein Jahrhundert und mehr für sich fordern. Denn gesetzt, daß der Machtbesitz im Sinne der imperialen Diktatur der unbedingten Rüstung um der Rüstung willen zugleich die wesentliche Möglichkeit der vollständigen Verwüstung des Erdkreises in sich birgt, dann erhebt sich die

Frage, ob der höchste Machtbesitz zur höchsten Machthabe fähig wird, die Macht selbst als Wesen der Wirklichkeit zu überwinden und eine neue Wahrheit des Seyns wenn nicht zu stiften, so doch in ihrer Gründung vorzubereiten. Erst wenn dieser Ort solcher Entscheidung erreicht ist, kann das Weltalter der Neuzeit für überwunden gelten. Daß die verborgene und noch ungeläuterte Wesenskraft der Deutschen so weit hinausreicht, daß ist *unser* Glaube. Weil aber die einfachen Entscheidungen über das Wesen des Seins weder gemacht werden können, noch blind-lings wachsen, sondern ein Geschenk sind des Seyns selbst oder eine Entbehrung, deshalb dürfen wir Entscheidungszonen nicht überspringen wollen»; *ivi*, p. 222.

¹⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 221-222.

¹⁹⁶ Cfr. *qui*.

¹⁹⁷ GA 90, p. 244.

¹⁹⁸ «Hierbei ist besonders zu beachten, daß auch und gerade der Rassendanke nur auf dem Boden der Subjektivität möglich ist»; *ivi*, p. 38.

¹⁹⁹ «Der Mensch ist nicht weniger Subjekt, sondern wesentlicher, wenn er sich als Nation, als Volk, als Rasse, als ein irgendwie auf sich selbst gestelltes Menschentum begreift»; *ibidem*.

²⁰⁰ «Aber Rassehaben und Rasse eigens und ausdrücklich als 'Prinzip', Ausgang und Ziel des Menschseins aufzustellen, ist abgründig verschieden; zumal dann, wenn die Rassezüchtung *nicht nur als eine* Bedingung des Menschseins eigens betrieben wird, sondern wenn dies Rassesein und als diese Rasse Herrschen zum höchsten Ziel erhoben wird»; *ivi*, p. 39.

²⁰¹ «Dann ist der vielgeforderte Vorrang des Gemeinnutzes vor dem Eigennutz nur ein Schein»; *ibidem*.

²⁰² «Rassenbildung als Prinzip»; *ivi*, p. 66. Heidegger rimanda a *Der Arbeiter* cit., p. 102 [trad. it. cit., p. 97], in cui Jünger sposa la «volontà di formare una razza (*diese Wille zur*

Rassenbildung), di produrre un determinato tipo umano».

²⁰³ «Eine organische Konstruktion ist z.B. die SS»; GA 90, p. 204.

²⁰⁴ Sappiamo dalla testimonianza di uno dei suoi allievi, Georg Picht, che il seminario hitleriano di Heidegger era seguito da studenti in uniforme delle SS e delle SA: «Im Herbst 1933 ging ich mit zwei Mitgliedern von Heideggers Seminar durch die Kaiserstraße – rechts ein baum langer SS-Mann, links ein SA-Mann, ich als Zivilist in der Mitte»; G. Picht, *Die Macht des Denkens*, in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch* cit., pp. 175-183, p. 176.

²⁰⁵ Bisogna però segnalare l'eccezione di un'eccellente opera di Michel Vanoosthuyse, *Fascisme et littérature pure. La fabrique d'Ernst Jünger*, Agone, Marseille 2005.

²⁰⁶ E. Vermeil, *Doctrinaires de la révolution allemande* cit., p. 298.

²⁰⁷ K. Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence de Martin Heidegger* cit., pp. 357-358.

²⁰⁸ A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Vorwerk, Stuttgart 1950 [trad. it. *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932: una guida*, a cura di L. Arcella, Akropolis-Roccia di Erec, Napoli-Firenze 1990]. La perversione del personaggio si vede nel modo in cui, per giustificarsi dell'impegno al servizio della Germania nazista nel 1942, utilizza la sua forzata opposizione tra «rivoluzione conservatrice» (che riguarda l'«élite intellettuale») e il «nazionalsocialismo» (considerato unicamente come un «movimento di massa»): egli avrebbe avuto in quel periodo l'«ingenuità» di assimilarli l'uno all'altro.

²⁰⁹ Il 7 novembre 1933, il “Berliner Tageblatt” pubblicò un elenco di poeti e di artisti dell'Accademia tedesca della poesia (*Die Deutsche Akademie der Dichtung*), di cui Ernst Jünger accettò di far parte, che esprimevano il loro pubblico sostegno a Hitler. Il nome di Jünger vi compare insieme a quelli di

Gottfried Benn, Hans Grimm, Erwin Guido Kolbenheyer, eccetera.

²¹⁰ P. Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Propyläen, Berlin-Frankfurt am Main 1993, p. 160.

²¹¹ E. Jünger, in *Entretiens avec Ernst Jünger*, a cura di J. Hervier, Gallimard, Paris 1986, p. 88.

²¹² E. Jünger citato da K.-H. Weissman, *Maurice Barrès und der "Nationalismus" im Frühwerk Ernst Jüngers*, in *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundertsten*, a cura di G. Figal, H. Schwilk, Klett-Cotta, Stuttgart 1995, p. 140.

²¹³ «Die echte Revolution hat noch gar nicht statt gefunden, sie marschiert unaufhaltsam heran [...] ihre Idee ist die völkische, zu bisher nicht gekannter Schärfe geschliffen, ihre Banner das Hakenkreuz, ihre Ausdrucksform die Konzentration des Willens in einem einzigen Punkt – die Diktatur! [...] Denn nicht das Geld wird in ihr die bewegende Kraft dar stellen, sondern das Blut, das in geheimnisvollen Strömen die Nation verbindet. [...] Das Blut soll [...] die Freiheit des Ganzen unter Opferung des Einzelnen erstehen lassen [...] es soll alle Stoffe ausscheiden, die uns schädlich sind»; in "Völkischer Beobachter", 23-24 settembre 1923; cfr. G. Merlio, *Ernst Jünger, la tentation de l'idéologie, Les Frères Jünger et la "révolution conservatrice" allemande*, in "Les Carnets", 6, 2001, p. 51.

²¹⁴ Cfr. E. Jünger, *Politische Publizistik, 1919-1933* cit., pp. 248-249 [trad. it. cit., vol. II, pp. 112-113], nonché la nota del curatore sugli Artamanen, p. 721 [trad. it. *ivi*, p. 112].

²¹⁵ «Herr Dr. Merckenschlager ist mir durch seine Veröffentlichungen über die Rassenfrage bekannt. Da ich diese Veröffentlichung für bedeutend halte, habe ich mit ihm einen Briefwechsel geführt und ihn auch einmal in der Biologischen Reichsanstalt aufgesucht»; cfr. *Briefe 1930-1983 Ernst Jünger, Carl Schmitt* cit., pp. 34-35.

²¹⁶ «der Arbeiter [...] seine Tätigkeit als eine Form zu erkennen, in der das Gesetz der Rasse zum Ausdruck kommt»;

ivi, p. 35.

²¹⁷ Cfr. cap. 3 qui e V. Farías, *Heidegger et le nazisme* cit., p. 221 [ed. it. cit., pp. 217 sgg.].

²¹⁸ «Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie»; M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* cit. p. 166 [ed. or. cit., ripreso in GA 9, p. 364; trad. it. cit., p. 314].

²¹⁹ «Deutschland hat nur einen Dichter hervorgebracht, außer Goethe: das ist Heinrich Heine – und der noch dazu ein Jude... Dieses Wort wirft ein seltsames Licht auf den Dichter Goethe. Goethe – Heine, ‘der’ Dichter Deutschlands. Wo bleibt Hölderlin...?»; *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten* cit., in GA 50, pp. 150-151 [trad. it. cit., pp. 161-163].

²²⁰ «die starken Rassen der nördlichen Europa», *ivi*, p. 108 [trad. it. *ivi*, p. 61].

²²¹ «Tragik des j. Assimilantentums seit 1900: sie konnten, als ganzes, den großen Schritt von Goethe bis Hölderlin nicht mitmachen, sondern blieben in der alten Bildung, mit der sie jetzt die neue kritisierten, aus einem aufreizend ahnungslosen Überlegenheitsgefühl heraus. Sie begriffen nicht den Schritt vom Begriff zur Gestalt und was im deutschen Geist damit gemeint war. Oder sie begriffen zuviel, wie Gundolf»; 23 maggio 1948, C. Schmitt, *Glossarium* cit., p. 153 [trad. it. *Glossario* cit., p. 214, modificata]; cfr. *Glossarium* (Extraits), trad. e Introduzione di D. Trierweiler, in “Cités”, 17, 2004, pp. 181-210.

²²² «Das [...] Denken Hölderlins [...] ist darum wesentlich anfänglicher und deshalb zukünftiger als das blosse Weltbürgertum Goethes»; M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* cit., p. 96 [ed. or. cit., ripreso in GA 9, p. 339; trad. it. cit., p. 292].

²²³ «Ein Philosoph kann sich im Politischen täuschen – dann wird er seinen Irrtum offen darlegen. Aber er kann sich nicht täuschen über ein Regime, das Millionen von Juden umgebracht hat – bloß weil sie Juden waren, das den Terror zum Normalzustand gemacht hat und alles, was je wirklich mit

dem Begriff Geist und Freiheit und Wahrheit verbunden war, in sein blutiges Gegenteil verkehrt hat»; lettera di H. Marcuse a M. Heidegger del 28 agosto 1947, in H. Marcuse, *Herbert Marcuse-Martin Heidegger Briefwechsel*, in *Befreiung Denken - Ein politischer Imperativ. Ein Materialienband zu Herbert Marcuse*, a cura di P.-E. Jansen, 20002, p. 135.

²²⁴ «Der 'Historikerstreit' des Jahres 1986 ist von Heidegger vorweggenommen!»; H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* cit., p. 186 [trad. it. cit., p. 168]. Lo storico revisionista Ernst Nolte riprende queste parole; cfr. E. Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Propyläen, Berlin-Frankfurt am Main 1992, p. 220 [trad. it. *Martin Heidegger tra politica e storia*, a cura di N. Curcio, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 258].

²²⁵ «Stehen Sie nicht mit diesem Satz außerhalb der Dimension, in der überhaupt noch ein Gespräch zwischen Menschen möglich ist – außerhalb des *Logos*?»; lettera di H. Marcuse a M. Heidegger del 13 maggio 1948; in H. Marcuse, *Herbert Marcuse-Martin Heidegger Briefwechsel* cit., pp. 138-139.

²²⁶ Cfr. *Bremer und Freiburger Vorträge*, in GA 79 [trad. it. *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002; nella traduzione italiana il curatore Franco Volpi ha tradotto il titolo tedesco della conferenza *Das Gestell* con *L'impianto*; di contro Vincenzo Cicero, nel suo glossario dei termini heideggeriani (pubblicato in M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva* cit.), traduce *Gestell* con «dispositivo», scelta che adottiamo inserendo il trattino per corrispondere maggiormente al termine francese *dispositif* adottato dall'Autore].

²²⁷ M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen 1962. Philippe Lacoue-Labarthe, che per primo ha pubblicato il brano in francese, lo colloca «in una delle conferenze, la sola rimasta inedita»; cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique* cit., p. 57 [trad. it. cit., p. 52]. Egli però

sbaglia, perché il passaggio, provvisoriamente soppresso da Heidegger nel 1962, e poi ripristinato nel 1994, non appartiene alla conferenza rimasta inedita sino al 1994 (*Il Pericolo*) ma a quella intitolata *Il Dispositivo*.

²²⁸ Cfr. W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Alber, Freiburg-München 1983, p. 25.

²²⁹ «Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blokade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben»; M. Heidegger citato da W. Schirmacher, *ivi*, p. 25, e ripreso in GA 79, p. 27 [trad. it. cit., pp. 49-50].

²³⁰ [Autocarri adibiti a «camere a gas mobili» furono utilizzati dalle *Einsatzgruppen* sin dalla fine del 1941, come 'soluzione' alternativa alle fucilazioni di massa; cfr. R. Hilberg, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, a cura di F. Sessi, Einaudi, Torino 1999, pp. 348-352].

²³¹ Cfr. H.W. Petzet, *Auf eine Stern zugehen: Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*, SocietätsVerlag, Frankfurt am Main 1983, p. 61.

²³² «Hunderttausende sterben in Masse. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. Und auch ohne Solches – Millionen verelenden jetzt in China durch den Hunger in ein Verenden. Sterben aber heißt, den Tod in sein Wesen austragen. Sterben können heißt, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag. Doch inmitten der ungezählten Tode bleibt das Wesen des Todes verstellt. Der Tod ist weder das leere Nichts, noch ist er nur der Übergang von einem Seienden zu einem anderen. *Der Tod gehört in das aus dem Wesen des Seyns ereignete Dasein des Menschen*. So birgt er das Wesen des

Seyns. Der Tod ist das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst, das Gebirg, das in sich die Verborgenheit des Wesens des Seyns birgt und die Bergung seines Wesens versammelt. Darum vermag der Mensch den Tod nur und erst, wenn das Seyn selber aus der Wahrheit seines Wesens das Wesen des Menschen in das Wesen des Seyns vereignet. *Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt*. Den Tod in seinem Wesen vermögen, heißt: sterben können. Diejenigen, die sterben können, sind erst die Sterblichen im tragenden Sinn dieses Wortes»; GA 79, p. 56 [trad. it. cit., p. 83, modificata: nella traduzione, l'espressione *Sie kommen um. Sie werden umgelegt* viene resa con «Periscono. Sono uccisi»; noi abbiamo adottato, trovandola più appropriata, la sua resa con «Scompaiono. Vengono eliminati» scelta da Stéphane Toussaint, che ha tradotto ampie parti di questo brano nel suo saggio *Heidegger e l'hitlerismo in filosofia* cit., pp. 524-525].

²³³ Queste analisi critiche delle conferenze di Brema del 1949 sono state completate e precisate in una conferenza tenuta all'Università di Brema il 30 novembre 2007, poi pubblicata; cfr. E. Faye, *Der Nationalsozialismus in der Philosophie* cit., pp. 133-155.

²³⁴ Lo ha intuito Jean Bollack con l'immagine della «passeggiata nella palude» di Celan e Heidegger nel suo fondamentale studio *Le mont de la mort: le sens d'une rencontre entre Celan et Heidegger*, in Id., *La Grèce de personne. Les mots sous le mhyte*, Seuil, Paris 1997, pp. 349-376 [trad. it. *Il Monte della morte: il senso di un incontro tra Celan e Heidegger*, in Id., *La Grecia di nessuno. Le parole sotto il mito*, a cura di R. Saetta Cottone, Sellerio, Palermo 2007, pp. 262-292].

²³⁵ [M. Heidegger citato in G. Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986; trad. it. parziale, *Quello che Heidegger non disse mai a Celan*, di C. Miglio, in "Micromega", 4, 1997, p. 236].

²³⁶ «Les chemins de rondin à moitié foulés au haut plateau

marécageux» [*I sentieri di tronchi, calpestati a metà, sull'altopiano paludoso*]; dalla poesia di P. Celan, *Todtnauberg*, in J. Bollack, *Le mont de la mort* cit., p. 355 [trad. it. cit., p. 269, modificata].

²³⁷ «Ich kenne alles von ihm»; M. Heidegger citato in G. Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan* cit., p. 59 [trad. it. cit., p. 224].

²³⁸ «Ins Hüttenbuch, mit dem Blick auf den Brunnenstern, mit einer Hoffnung auf ein kommendes Wort im Herzen»; cfr. J. Bollack, *Le mont de la mort* cit., p. 370 [trad. it. cit., p. 285].

²³⁹ «Und meine Wünsche? Daß Sie zu gegebener Stunde die Sprach hören, in der sich Ihnen das zu Dichtende zusagt»; *ivi*, p. 372 [trad. it. *ivi*, p. 287].

²⁴⁰ GA 77, pp. 20-21, 243 [trad. it. *Colloqui su un sentiero di campagna*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 2007, pp. 24-25, 215]. In questi testi del 1945 Heidegger afferma peraltro che «La guerra non decide nulla» (*Der Krieg entscheidet nichts*); *ivi*, p. 244 [trad. it. *ivi*, p. 216]. Ma nel giugno 1940 egli non diceva questo! In ogni caso, di fondo non è cambiato: come nel 1935, pensa sempre che i tedeschi siano «il cuore (*Herzmitte*) dell'Occidente»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

²⁴¹ «Wir Deutschen können deshalb nicht untergehen, weil wir noch gar nicht aufgegangen sind und erst durch die Nacht hindurchmüssen»; lettera di M. Heidegger a R. Stadelmann del 20 giugno 1945, in GA 16, p. 371 [trad. it. cit., p. 337].

²⁴² «His deserved rank as a great thinker in the philosophic tradition, however, must be considered alongside the terrifying possibility that he was right about national socialism»; C. Rickey, *Revolutionary Saints. Heidegger, National Socialism, and Antinomian Politics*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 2002, p. 3.

²⁴³ «As shocking as that suggestion is to our moral sensibility, our intellectual integrity obliges us to wonder whether national socialism represents *the* genuine answer to the

question of how we ought to live»; *ibidem*.

²⁴⁴ E. Nolte, *Il Sessantotto? Lo inventò Heidegger*, intervista di A. Gnoli, in "la Repubblica", 11 settembre 1992, p. 31; l'aneddoto è ripreso da Thomas Sheehan in un suo eccellente articolo su Nolte e Heidegger; cfr. T. Sheehan, *A normal Nazi*, in "New York Review of Books", XL, 1-2, 14 gennaio 1993, pp. 30-35.

²⁴⁵ «im historischen Recht»; E. Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken* cit., p. 296 [trad. it. cit., p. 352, modificata: nella traduzione reso come «storicamente giusto»].

²⁴⁶ «Ein Historiker oder Geschichtsdenker»; E. Nolte, *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?*, Piper, München-Zürich 1998, p. 11 [trad. it. *Esistenza storica. Fra inizio e fine della storia?*, a cura di F. Coppelotti, Le Lettere, Firenze 2003, p. 16].

²⁴⁷ «Zu diesen Existenzialen gehören z.B. Religion, Staat, Adel, Krieg [...]»; *ivi*, p. 10 [trad. it. *ivi*, p. 14].

²⁴⁸ *Ivi*, p. 13 [trad. it. *ivi*, p. 17].

²⁴⁹ *Ivi*, p. 14 [trad. it. *ivi*, p. 18].

²⁵⁰ «Wenn er dasjenige Phänomen war, in dem die historische Existenz sich als gefährdete ihrer selbst bewußt wurde und einen politischen Endkampf führte»; *ibidem* [trad. it. *ibidem*].

²⁵¹ Dominique Janicaud, tuttavia, non fa mai riferimento alla disputa nel suo *Heidegger en France* cit.

²⁵² L'adesione incondizionata ed entusiasta di Martin Heidegger (provata ad esempio dalla lettera al fratello Fritz; cfr. cap. 3 qui) è presentata da Jean Beaufret come un'«accettazione» temporanea e «a certe condizioni». Tale è la leggenda che Beaufret ha diffuso in Francia per più di trent'anni.

²⁵³ Maurice Bardèche, cognato di Robert Brasillach [letterato francese antisemita e di estrema destra, fu un entusiasta collaborazionista dei nazisti durante il periodo di occupazione della Francia; venne condannato a morte nel 1945

dal governo De Gaulle con l'accusa di aver «collaborato con il nemico»], ha intrapreso subito dopo la Seconda guerra mondiale una «revisione» del processo di Norimberga con una serie di opere. Beaufret fa notare che non condivide la «dottrina» di Bardèche, nondimeno mantiene la sua «amicizia» con un autore che ha dedicato la sua attività a riabilitare la «collaborazione» con il nazismo.

²⁵⁴ J. Beaufret, *Jean Beaufret à Robert Faurisson*, in “Annales d'histoire révisionniste. Historiographie et société”, 3, 1987, pp. 204-205.

²⁵⁵ R. Faurisson, *Les révisionnistes proposent un débat public*, in “Annales d'histoire révisionniste. Historiographie et société”, 4, 1988, p. 9.

²⁵⁶ Nella Prefazione alla sua monografia su Heidegger, Hugo Ott aveva brevemente ricordato la convergenza tra Beaufret e Faurisson, designando a giusto titolo quest'ultimo come «l'ineffabile sostenitore della 'bugia su Auschwitz'»; H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* cit., p. 186 [trad. it. cit., p. 14].

²⁵⁷ F. Fédier, *Lettre au professeur H. Ott*, in *Regarder voir*, Les Belles Lettres/Archimbaud, Paris 1995, pp. 245-252. François Fédier procede allo stesso modo rispetto a Heidegger nel suo *Heidegger. Anatomie d'un scandale*, Laffont, Paris 1988 [trad. it. *Heidegger e la politica: anatomia di uno scandalo*, a cura di G. Zaccaria, Egea, Milano 1993]. In questo testo Fédier sostiene che Heidegger da vivo non poteva sapere chi fosse veramente il medico eugenetico e antropologo razziale Eugen Fischer – principale garante medico delle leggi di Norimberga sulla «difesa del sangue tedesco» –, con il quale Heidegger aveva in realtà coltivato fino alla fine relazioni amichevoli. E pensare che sarebbe bastata un'occhiata alle pubblicazioni razziste e radicalmente antisemite di Fischer, per esempio quelle citate e commentate da Erik Wolf il 7 dicembre 1933, in una conferenza alla quale assisteva il rettore Heidegger.

²⁵⁸ F. Fédier, *Critique et soupçon*, in *Regarder voir* cit., p. 287; trad. dal francese di R. Paqué, *Mißtrauen und Kritik*, in *Weltbürgerkrieg der Ideologien. Antworten an Ernst Nolte. Festschrift zum 70. Geburtstag*, a cura di T. Nipperdey, A. Doering-Manteuffel, H.-U. Thamer, Propyläen, Berlin-Frankfurt am Main 1993, pp. 277-303.

²⁵⁹ Cfr. M. Amato, *Présentation*, in E. Nolte, *Les Fondements historiques du nationalsocialisme*, trad. dal tedesco di J.-M. Argelès, trad. dall'italiano della Presentazione e del dibattito di P. Baillet, Éditions du Rocher, Paris 2002, p. 16.

²⁶⁰ «Perspektiven für eine Historisierung der neueren Philosophiegeschichtsschreibung»; C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie* cit., p. 15.

²⁶¹ «Wer die deutschen Positionen als politisch legitime in einem Weltbürgerkrieg akzeptiert»; *ivi*, p. 28.

²⁶² *Ivi*, p. 29.

²⁶³ «die Partikularität 'völkischer Existenz' gegen alle Universalismen»; *ivi*, p. 30.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ Cfr. *Die Kommentierung der NS-Rassenideologie und Rassenpolitik*, *ivi*, pp. 1041-1074.

²⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 1068-1069.

²⁶⁷ «Ein Fallbeispiel: Heidegger und der deutsche Austritt aus dem Völkerbund»; *ivi*, pp. 24-28.

Conclusioni

Non è una cosa facile misurare in profondità la perdizione umana e la distruzione interiore indotte in tante menti dal nazionalsocialismo. Da parte nostra non avremmo mai condotto queste ricerche se non fossimo stati guidati, man mano che prendevamo coscienza della gravità del disastro, dalla crescente convinzione della necessità vitale di veder la filosofia liberarsi dell'opera di Heidegger. I suoi scritti, infatti, continuano a diffondere quelle concezioni radicalmente razziste e distruttrici per l'essere umano che costituiscono i fondamenti dell'hitlerismo e del nazismo.

Nell'opera di Martin Heidegger sono i principi stessi della filosofia che risultano aboliti. Non vi è alcuno spazio per la morale, completamente e apertamente annientata. Il rispetto della vita umana individuale, il rifiuto della distruzione, lo scrupolo interiore della coscienza che torna su se stessa e valuta la responsabilità dei propri pensieri, dei propri scritti e dei propri atti, per non parlare della generosità e del dono di sé, tutte queste qualità essenziali all'uomo, e che la filosofia ha la vocazione di coltivare e rafforzare, vengono sradicate per lasciar posto all'esaltazione di una «razza dura».

Inoltre, ciò che ormai sappiamo sul modo di agire di Heidegger – le sue molte lettere di denuncia e i rapporti segreti stilati, il suo ruolo attivo nell'introduzione del *Führerprinzip* nell'università, gli stretti legami intrecciati con i responsabili degli autodafé contro gli autori ebrei, l'opera di falsificazione dei propri scritti dopo il 1945 e poi, una volta assicuratosi l'audience mondiale, la reintegrazione dei corsi e dei testi più hitleriani e razzisti nelle sue opere complete – ci impedisce di vedere in lui

un filosofo.

Bisogna anche ricordare i suoi continui attacchi – spesso violenti quanto quelli di un Baeumler o di un Krieck – contro l'intelletto e la ragione, senza i quali non vi è né equilibrio umano né rettitudine del pensiero. Se, nella sua sacralizzazione delle parole greche, Heidegger mantiene il termine «logica», ne distrugge il significato. Il corso tenuto sotto questo nome nella primavera del 1934, che esalta la voce del sangue e identifica il popolo con la razza, lo mostra a sufficienza, così come la sua insensata affermazione secondo la quale «anche nella logica può essere introdotta la figura del *Führer*»¹. Non sorprende quindi che nelle decine di migliaia di pagine che Heidegger ha lasciato non si trovi pressoché alcun riferimento a Socrate. Alla dialettica, che a partire da Platone permette la vitalità del dialogo filosofico e fonda l'esigenza intellettuale dell'interrogazione sui concetti, egli ha sostituito l'uso dittatoriale della parola ed esaltato la lotta, da condurre fino all'annientamento del nemico.

Quanto alla metafisica, chiamata a rischiarare la mente nella ricerca dei principi e nell'esame critico delle sue facoltà, alla fine degli anni Venti Heidegger ha mascherato dietro il suo nome un pathos dell'angoscia che non ha niente a che vedere con l'esigenza di verità del pensiero. Nel 1930 si è spinto sino a negare l'universalità del concetto di verità e a distruggerlo, designando con questa parola il radicamento dell'esistenza storica del popolo germanico nel suolo della sua terra natale o *Heimat*. Inoltre, se nel suo libro su Kant egli ha ripreso la domanda guida «Che cos'è l'uomo?», è stato per dare una risposta razzista e micidiale nei corsi degli anni 1933 e 1934. Lo si è visto infatti fare l'elogio della «trasformazione radicale del mondo tedesco» compiuta secondo lui dalla «visione del mondo» di Hitler. E, durante la Seconda guerra mondiale, la parola «metafisica» è stata definitivamente traviata per magnificare la motorizzazione della Wehrmacht, la selezione

razziale e l'invasione della Francia.

Come si potrebbe considerare filosofo un autore che si serve dei termini filosofici più elevati per esaltare la potenza militare del nazismo e giustificare la discriminazione più omicida? L'esempio di Heidegger ci mostra che non basta utilizzare le parole della filosofia o commentare i filosofi per esserlo. Quando Heidegger impiega il termine «libertà» per significare il possesso dell'essere umano da parte del *Führer*, o quando definisce la parola «spirito» come «tempesta» (*Sturm*) per galvanizzare gli studenti della SA (*Sturmabteilung*) presenti in sala, non è un filosofo che parla, ma un essere che ha accettato di mettere tutte le sue facoltà al servizio della supremazia del nazismo.

Il nazismo di Heidegger era già presente nelle opere anteriori al 1933. Sebbene in *Essere e tempo* egli si esprima con discrezione perché il suo obiettivo è quello di succedere a Husserl, troviamo già lì l'affermazione per cui l'esserci umano non può compiere il suo «destino» autentico se non nell'«accadere della comunità, del popolo». Nel contesto dell'epoca, questa tesi rinvia chiaramente alle nozioni di «comunità di destino» e di «comunità di popolo» che erano allora i termini distintivi dei nazionalsocialisti.

Particolarmente grave è che testi così profondamente distruttivi per l'essere umano e per la filosofia, come quelli in cui egli esalta la «voce del sangue» e le «forze fatte di terra e di sangue», quelli in cui legittima la «selezione razziale» e il «pensiero della razza», e quelli in cui nega la specificità del genocidio hitleriano e persino l'essenza umana delle sue vittime, siano stati integrati nella *Gesamtausgabe* senza la minima sconfessione da parte del loro autore né dei curatori. In tal modo è oggi definitivamente appurato che il nazismo di Heidegger non ha affatto costituito un 'errore' che poi avrebbe abbandonato: l'autore del discorso di rettorato si è volontariamente identificato con quell'impresa e ha sostenuto

fino in fondo l'«intima verità», la «grandezza» e la «direzione», ai suoi occhi «sufficiente», presa dal movimento nazista. Con l'opera di Heidegger, quindi, i princìpi dell'hitlerismo e del nazismo sono stati introdotti nelle biblioteche di filosofia del pianeta.

Sotto questo aspetto è profondamente scandaloso vedere il responsabile di tutta l'impresa e principale erede, Hermann Heidegger, pubblicare nel volume 16 le conferenze e i discorsi più spaventosi – come quello dell'agosto 1933 in cui viene giustificata l'intera eugenetica del nazismo – sotto il titolo di *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*. Com'è infatti possibile portare come esempio ai giovani filosofi, quale «cammino di una vita», testi in cui il rispetto della vita umana è apertamente distrutto? Inoltre è inaccettabile il negazionismo del curatore, il quale, nella Postfazione al volume, osa affermare che Martin Heidegger non aveva «tendenze fasciste». E si è indotti a chiedersi se Hermann Heidegger, che secondo la propria testimonianza fu molto più nazionalsocialista dei genitori durante gli anni Trenta, e che si sa essere vicino allo storico revisionista Ernst Nolte, non condivida le vedute politiche espresse dal padre nel suo discorso di rettorato. Hermann Heidegger infatti non ha esitato, nel 2002, a dilungarsi sull'opera di Martin Heidegger nelle pagine di “Junge Freiheit”, giornale dell'estrema destra tedesca². In questa intervista egli dichiara in particolare che il discorso di rettorato – in cui come abbiamo visto Heidegger elogia il «nuovo diritto degli studenti», le «forze fatte di terra e di sangue» e il *Führerprinzip*, e che è stato parzialmente ripubblicato in due riprese da Forsthoff (con l'imprimatur ufficiale dell'NSDAP) accanto ai discorsi di Goebbels e di Rosenberg – «non era un discorso nazionalsocialista»! È difficile spingere oltre la negazione della verità storica.

Ecco perché è necessario chiedersi se oggi, a più di sessant'anni dalla Liberazione, sia ammissibile che i manoscritti

di autori come Heidegger o Baeumler siano ancora inaccessibili e controllati da parenti le cui intenzioni sono apertamente revisioniste e apologetiche. Questi fondi dovrebbero essere aperti a tutti i ricercatori in nome del diritto alla verità storica.

Per proteggere il futuro del pensiero filosofico è indispensabile interrogarsi anche sulla vera natura della *Gesamtausgabe* di Heidegger, con i principi razzisti, eugenetici e radicalmente distruttivi per l'esistenza e la ragione umana che questi scritti veicolano. Una tale opera non può continuare a figurare nelle biblioteche di filosofia: la sua collocazione è piuttosto nei fondi di storia del nazismo e dell'hitlerismo. Per cui si deve auspicare che quest'opera tradotta e commentata in tutto il mondo sia oggetto di ricerche molto più approfondite, il che permetterà di vedere più chiaramente ciò che essa significa, di prendere coscienza dei suoi pericoli, di resistere ai principi di distruzione che essa veicola e di opporsi alla loro diffusione nella filosofia e nel suo insegnamento.

Tali questioni richiedono un dibattito di fondo. Esigono anche altre ricerche. Esse dovranno in particolare riguardare gli scritti e le attività di Heidegger durante il periodo della guerra (dal 1939 al 1945) e la strategia di legittimazione della sua opera passata, condotta durante i tre decenni del dopoguerra che hanno preceduto la sua scomparsa (dal 1946 al 1976). Bisognerà analizzare in che modo il mito e il culto della persona di Heidegger si sono costituiti dopo il 1945. Si vedrà che il suo potere di fascinazione fu ampiamente tributario del considerevole ascendente che nazismo e hitlerismo hanno esercitato sulle menti, direttamente o in maniera insidiosa. In proposito è profondamente inquietante vedere che due dei principali difensori di Heidegger, Jean Beaufret e François Fédier, i quali hanno svolto un ruolo importante nella diffusione della sua dottrina in Francia, sono arrivati l'uno sino a far proprio il negazionismo di Robert Faurisson e l'altro a scrivere a favore di Ernst Nolte.

Al di fuori della cerchia degli apologeti uniti dalla loro fedeltà incondizionata al «maestro», l'influenza di Heidegger ha conosciuto in Francia tre grandi ondate [*vagues*]. È necessario ricordarle, per interrogarsi sulla mancanza di ricerche approfondite e l'assenza di vigilanza che hanno potuto condurre i loro rappresentanti a partecipare, in maniera più o meno esplicita e diretta, alla diffusione e alla legittimazione di questa opera.

Legata alla traduzione della conferenza intitolata *Che cos'è metafisica?* e di brani tratti da *Essere e tempo* riuniti nel 1938 da Henry Corbin, la prima ondata fu innanzitutto quella dell'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre. L'autore di *L'essere e il nulla* ha fatto molto per rendere popolare in Francia l'«esser-con» o *Mitsein* heideggeriano, ma in una versione molto edulcorata. Malgrado l'insistenza di Heidegger sulla necessità della «lotta» per liberare la «potenza» del «destino», Sartre sembra non aver percepito tutta la dimensione politica della «comunità» o *Gemeinschaft*: per lui, l'«immagine empirica» che meglio si accorderebbe al «noi» heideggeriano non sarebbe la «lotta», ma l'«*équipe*»... Vero è che Sartre nel 1943 non disponeva dei testi e dei documenti oggi pubblicati.

Molto diversa, e nei suoi presupposti persino opposta alla prima, la seconda ondata fece seguito alla pubblicazione nel 1947 della lettera a Jean Beaufret, detta *Lettera sull'«umanismo»*. Fu l'«antiumanesimo» della generazione di Louis Althusser e Michel Foucault i quali, nei loro ultimi anni, riconobbero l'ascendente esercitato da Heidegger su di essi. Fu un'epoca in cui la sua influenza condusse molte menti a respingere ogni filosofia dell'uomo e della coscienza, ed era allora di moda scartare con disprezzo l'«umanesimo» di Sartre. Generalmente si ignorava che Heidegger aveva iniziato con lo scrivergli e il tessere le sue lodi invitandolo persino a Todtnauberg, e che solo dopo aver capito che Sartre non gli avrebbe fatto da garante egli aveva iniziato ad attaccarlo pubblicamente, secondo un

capovolgimento i cui motivi erano strategici e non filosofici.

La terza ondata, principalmente ispirata dalle conferenze riunite nel 1968 in *Questions I*³ e dalla pubblicazione, nel 1971, della traduzione del *Nietzsche* (la cui lettura segnò anche Foucault), fu il risultato di una lettura di Heidegger più insistente. I suoi rappresentanti hanno imposto il tema heideggeriano della «fine della metafisica» e del suo «superamento», senza interrogarsi fino in fondo sul significato reale della parola «metafisica» nei suoi scritti, e in modo particolare nei corsi degli anni dal 1939 al 1942. Da lì è nata la «decostruzione» che, traducendo l'*Abbau* e la *Destruktion* heideggeriane, è partita dalla Francia alla conquista dei «dipartimenti umanistici» delle università americane, all'inizio con l'appoggio decisivo di Paul de Man⁴. L'impresa ha permesso a Heidegger di dilagare negli Stati Uniti e poi nel mondo intero, al punto di farlo apparire come il principale rappresentante di quella che è stata chiamata «filosofia continentale». L'ermeneutica heideggeriana è penetrata anche in larghi ambiti della vita universitaria in Francia fino agli studi cartesiani, diffondendo l'opinione – che si è potuta leggere nel 1981 sui risvolti delle copertine dei volumi della collezione “Épiméthée”⁵ – per la quale Heidegger rappresenterebbe la «fine» della metafisica e la «sola via» per il pensiero, quando oggi sappiamo quanto la sua dottrina costituisca un cammino senza ritorno, nel quale ogni apporto filosofico è screditato e distrutto.

Noi, avendo seguito una strada del tutto diversa, abbiamo per molto tempo concentrato le nostre ricerche sul pensiero umanista, al fine dimostrare il grande contributo alla filosofia moderna di pensatori tanto diversi come Charles de Bovelles, Michel de Montaigne e Cartesio, che hanno saputo rischiarare l'evoluzione dell'essere umano e la realizzazione della sua propria «perfezione» senza rinchiuderla in una dottrina definita o in un sistema. In più, siamo stati indotti a interrogarci sulla natura delle premesse da cui procede un'opera come quella di

Heidegger, che non s'iscrive in quella tradizione filosofica al servizio dell'evoluzione umana ma che al contrario si è sforzata di distruggerne l'essenziale apporto. Dopo essere intervenuti nel dibattito pubblico sull'opposizione di Heidegger al pensiero umanista del Rinascimento, e aver sviluppato in diversi convegni e seminari una critica complessiva dei testi di Heidegger dedicati a Cartesio, abbiamo voluto comprendere l'origine stessa del problema, indagando i fondamenti sui quali Heidegger si è basato.

Via via che scoprivamo nuovi testi, le nostre ricerche ci hanno fatto prendere coscienza che Heidegger si è intimamente nutrito del nazionalsocialismo e l'ha integralmente servito, al punto di voler introdurre nella filosofia i fondamenti razzisti dell'hitlerismo. Per questo Heidegger ha parlato nei suoi corsi di una «*grande trasformazione dell'esserci (Dasein) dell'uomo*» a proposito del nazionalsocialismo, e preteso di elevare la selezione razziale alla dignità di un pensiero! Rifiutare di considerare una tale opera come filosofica, resistere alla diffusione nell'insegnamento di scritti che hanno permesso ai principi più devastatori di sciamare progressivamente nelle menti, sono esigenze necessarie se non vogliamo veder tornare un giorno, sotto altre forme, un'impresa che ha rischiato di condurre all'annientamento spirituale, morale e fisico dell'umanità.

Bisogna che si riconosca che un autore che ha fatto propri i fondamenti del nazismo non può essere considerato un filosofo. La filosofia ha la vocazione di essere al servizio dell'evoluzione umana. Essa non è affatto compatibile con una dottrina che, poiché pretende di promuovere un popolo, una lingua e una «razza» dominando tutto ciò che si distingue da essi al punto di annientarlo, distrugge l'essere stesso dell'uomo, tanto nella sua esistenza individuale quanto nella sua universalità. Ed è storicamente accertato che il caso di Heidegger non è quello di chi ha ceduto alla tentazione di un compromesso parziale e

momentaneo con il regime in atto, ma di chi ha messo tutte le sue forze al servizio del dominio di Hitler, e tratto da questa impresa un gusto per l'autorità dittatoriale che ha fatto scuola.

Come è stato possibile che una tale opera abbia conquistato un pubblico mondiale? L'intero nostro libro ha lo scopo di invocare una presa di coscienza generale. È venuto il momento di resistere all'opinione sconsiderata secondo la quale Martin Heidegger sarebbe stato un «grande filosofo» del secolo passato. Un autore che tanto nei suoi testi quanto attraverso i suoi atti ha distrutto qualsiasi morale, respinto l'intelletto e la ragione, rovinato la metafisica confondendola con il «nichilismo» e rapportato la «verità dell'essere» a un principio razzista, non può corrispondere all'appellativo di «filosofo».

Tuttavia, nelle nostre società si riconosce l'abiezione dei comportamenti e la mostruosità delle relative responsabilità politiche, ma non si vede abbastanza la pericolosità degli scritti. Se l'atrocità del genocidio ordinato da Hitler è generalmente denunciata, non siamo pronti a misurare i pericoli dell'introduzione dell'hitlerismo e del nazismo nel pensiero. Eppure è *attraverso gli scritti* che i movimenti omicidi continuano ad agire nelle menti, distruggendo ogni senso critico e riabilitando insidiosamente le visioni del mondo più devastanti. E la filosofia ha il ruolo di prevenire questi pericoli e preservare interamente l'uomo. Essa possiede infatti la capacità di sondare i fondamenti delle opere e di valutare il loro apporto all'evoluzione umana, opponendosi a tutto ciò che mirerebbe a distruggere l'essere stesso dell'uomo.

Le crisi che attraversiamo dovrebbero indurci alla massima vigilanza. Ricordiamoci della maniera premonitrice con cui nel 1914 Henri Bergson aveva preconizzato le derive di una 'cultura' che aveva accettato l'idea di un «popolo eletto, razza di padroni, accanto ad altre che sono razze di schiavi». Si deve dunque studiare con maggiore lucidità critica il contenuto reale e il significato di alcune opere destinate a catturare le menti. Si

tratta di prendere coscienza che l'opera di Carl Schmitt significa, dietro le maschere dell'«erudizione» giuridica e della «visione» geopolitica, la morte del diritto e la perversione radicale dell'idea di uno spazio europeo, che quella di Ernst Nolte, dietro le illusioni di una falsa «imparzialità» storica, costituisce la negazione della verità storica, e che quella di Martin Heidegger, sotto l'apparenza di «grandezza» filosofica, mira alla distruzione della filosofia e all'estirpazione del senso umano. Prenderne coscienza per porre fine alla riabilitazione e alla diffusione progressiva dei fondamenti del nazismo che questi testi perseguono.

I principi *völkisch* e fondamentalmente razzisti che la *Gesamtausgabe* di Heidegger trasmette tendono allo sradicamento di tutto il progresso intellettuale e umano al quale la filosofia ha contribuito. Sono dunque tanto distruttivi e pericolosi per il pensiero attuale quanto lo fu il movimento nazista per l'esistenza fisica dei popoli sterminati. Quali possono essere infatti gli sviluppi futuri di una dottrina il cui autore si voleva «*Führer* spirituale» del nazismo, se non quelli di preparare il ritorno della medesima rovina? Riguardo a ciò, ora sappiamo che nel suo seminario *Hegel, sullo Stato* Martin Heidegger intendeva far durare il dominio nazista al di là dei cento anni a venire. Se i suoi scritti continuano a essere diffusi su scala planetaria senza che sia possibile fermare questa intrusione del nazismo nell'educazione umana, come non aspettarsi che ciò conduca a una sua nuova traduzione nei fatti, dalla quale, questa volta, l'umanità potrebbe non rialzarsi? Oggi più che mai è compito della filosofia lavorare per proteggere l'umanità e allertare le menti, per evitare che l'hitlerismo e il nazismo continuino a diffondersi attraverso gli scritti di Heidegger, con il rischio di generare nuove imprese di distruzione totale del pensiero e di sterminio dell'uomo.

Note

¹ «Auch in die Logik kann man die Gestalt des Führers hineinbringen»; commento di M. Heidegger riportato da M. Müller (*Ein Gespräch mit Max Müller*), in B. Martin, G. Schramm, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik* cit., p. 106.

² Cfr. “Junge Freiheit”, 1° novembre 2002, p. 10; nell'intervista Hermann Heidegger afferma di essere entrato nella *Hitlerjugend* nel 1933 e di essere ben presto diventato un entusiasta *Jungvolkführer*.

³ [M. Heidegger, *Question I* cit., comprende i testi *Qu'est-ce que la métaphysique?*, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, *De l'essence de la vérité*, *Contribution a la question de l'être* e *Identité et différence*, trad. di H. Corbin, R. Munier, A. de Waelhens, W. Biemel, G. Granel, A. Préau].

⁴ Il passato di collaboratore antisemita in Belgio è stato scoperto solo dopo la sua morte. [Critico letterario nato in Belgio nel 1919 e trasferitosi negli Stati Uniti nel 1948, Paul de Man, considerato il padre del decostruzionismo americano ispirato a J. Derrida, diede vita negli anni Settanta alla Scuola di Yale (*Yale Critics*) insieme a H. Bloom, G. Hartman e J.H. Miller. Scomparso nel 1983, alcuni anni dopo è stato scoperto che aveva collaborato con i nazisti durante l'occupazione del Belgio, scrivendo su quotidiani e riviste a questi strettamente legate].

⁵ [La più prestigiosa collana francese di filosofia, edita da Presses Universitaires de France (PUF), fondata nel 1953 da Jean Hyppolite e diretta fino al 1981 da Jean-Luc Marion].

Appendice

L'affidabilità politica del *Parteigenosse* Heidegger secondo i rapporti segreti del SD

Sperando di passare per un avversario del regime preda di persecuzioni, Heidegger ha sostenuto, nel 1945, che il suo insegnamento all'epoca dei corsi su Nietzsche era stato sorvegliato dal Servizio di sicurezza delle SS, o SD. Il dossier del SD su Heidegger, con tutta probabilità confiscato dalle autorità francesi al Ministero di Karlsruhe per il Land del Baden nel 1945 e conservato oggi presso il Ministero degli Affari esteri francese, consente di fare il punto sulla questione e più in generale di stabilire il modo in cui il regime nazista considerava Heidegger¹.

Che sia esistito almeno un rapporto del SD su Heidegger è vero. Ma questo non ha nulla di sorprendente, perché nello Stato nazista si trattava di una pratica corrente per non dire generalizzata, soprattutto se, come nel caso di Heidegger, si avevano nel partito o anche nel SD avversari quali Ernst Krieck. Ciò che è importante è vedere cosa risulta dai documenti raccolti su di lui. Sebbene sia molto sgradevole entrare in contatto con questo tipo di documenti che ci fanno addentrare nei bassifondi del funzionamento di uno Stato totalitario e poliziesco, è necessario per conoscere la verità storica, tanto più che Heidegger ha personalmente menzionato la sorveglianza del SD. Non presenteremo qui un inventario completo del dossier

Heidegger, che comprende 28 documenti classificati dal più recente al più vecchio (molti dei quali sono solo distinte amministrative), ma ci limiteremo a citare gli elementi significativi ai nostri scopi. Precisiamo tuttavia che, riprendendo il dossier a partire dal documento più vecchio e catalogato come ultimo, si possono distinguere due parti: i documenti numerati

da 28 a 12 contengono scambi di lettere e perizie naziste che vanno dall'aprile del 1938 all'ottobre del 1943, mentre quelli da 11 a 1 riguardano la «denazificazione» di Heidegger da parte delle autorità francesi. Non citeremo questa seconda parte del dossier che richiederebbe uno studio specifico, già avviato da Silke Seemann.

Il documento 27 è una lettera dattiloscritta datata 12 aprile 1938, in cui il capo dei servizi regionali (*Gaustellenleiter*) chiede alla direzione del distretto del Partito nazionalsocialista (*Kreisleitung der NSDAP*), ufficio del personale di Friburgo, perizie e indagini sul Dr. Martin Heidegger da svolgere al più tardi entro il 26 dello stesso mese.

Il documento 26 è un «questionario in vista di una valutazione politica» (*Fragebogen zur politischen Beurteilung*); si tratta di uno stampato che porta la segnalazione «strettamente confidenziale!» (*Streng vertraulich!*), datato 11 maggio 1938. Nella sezione 2, intitolata *Antecedenti politici*, leggiamo in particolare quanto segue:

*Ha dato prove concrete della sua opposizione all'NSDAP? No.
È stato massone? No.*

Si è pronunciato in favore dell'NSDAP prima della presa del potere del Partito? Sì.

Nella sezione 3, intitolata *Posizione riguardo lo Stato nazionalsocialista e la collettività nazionale*, si trovano segnatamente le seguenti risposte:

È abbonato alla stampa di Partito? Sì.

I suoi figli sono in un'organizzazione giovanile nazionalsocialista? Sì.

[...]

È un donatore generoso? Sì, a volte potrebbe fare di meglio (ja, dürfte manchmal besser sein).

Approva lo Stato nazionalsocialista? Sì.

Ha mai espresso parole negative al suo riguardo? No.

È in grado di esercitare, sul piano pedagogico, un effetto positivo sul popolo?

Sì, sul piano teorico (ja, in der Theorie).

Compra dagli Ebrei? No.

Ha dei legami politico-confessionali? No.

Nella sezione 4, intitolata *Volontà di cooperare*, troviamo le precisazioni che seguono. Oltre al fatto, com'è noto, che Heidegger è membro dell'NSDAP dal 1° maggio 1933 con il numero 3 125 894, egli è anche membro, dal 1933-34, delle altre due organizzazioni naziste: RLB/Dozenten, che raggruppa i professori collegati alla «difesa antiaerea del Reich» (*Reichsluftschutzbund*), e NSV (*Nationalsozialistische Volkswohlfahrt*).

Nella sezione 5, intitolata *Valutazione psicologica*, leggiamo il seguente giudizio:

Carattere un po' chiuso, non troppo vicino al popolo, vive solo per la sua scienza, non sempre ha il senso della realtà².

E alla domanda «*Reazionario, disfattista, critico?* » la risposta è «No». Nella sezione 6, intitolata *Giudizio complessivo*, si insiste sul fatto che Heidegger è un «aspro avversario del cattolicesimo» (*erbitterter Gegner des Katholizismus*), e alla domanda «*È politicamente affidabile o inaffidabile?*» la risposta è: «Affidabile».

In sintesi, vediamo che l'affidabilità politica di Heidegger viene valutata positivamente su tutti i piani: egli è abbonato alla stampa dell'NSDAP, cioè riceve tutti i giorni a domicilio, verosimilmente dal 1933 sino al 1945, il "Völkischer Beobachter" e probabilmente anche "Der Alemanne", quando basta aver guardato una volta nella vita un numero del "Völkischer Beobachter" per capire cosa può significare il fatto di ricevere e di leggere quotidianamente a casa propria un giornale simile;

egli non compra «dagli Ebrei» e sa essere talvolta un «donatore generoso»; egli non solo non ha mai criticato lo Stato nazista, ma si è pronunciato a favore del nazismo *prima* che questo prendesse il potere; non solo è membro del partito, ma anche di altre due organizzazioni a esso collegate. Solamente lo studio del carattere esprime qualche riserva, ma si sottolinea, come aspetto evidentemente positivo per l'NSDAP, che egli è un aspro avversario del cattolicesimo.

Si trova peraltro, classificato come documento 23, un rapporto di una pagina su Heidegger, dattiloscritto e anonimo, che verosimilmente è stato inviato meno di un mese dopo il questionario, quale complemento a questo: scopriamo infatti una distinta di spedizione del Servizio di sicurezza delle SS datata 3 giugno 1938 (documento 22). Con questo documento possiamo quindi avere un'idea precisa del giudizio del SD su Heidegger nel 1938. Il rapporto ricapitola brevemente le tappe della sua carriera. Vi sono citate le dimissioni dal rettorato, così come i motivi di queste dimissioni:

egli ha abbandonato la sua carica nel 1934 dato che non possedeva le capacità tattiche richieste per tale carica³.

È palese che le dimissioni di Heidegger non sono assolutamente percepite come espressione di una presa di distanza politica nei confronti del regime.

L'autore del rapporto osserva che Heidegger in quel periodo si sarebbe ripiegato su se stesso prima di tornare a frequentare i suoi colleghi a partire dagli anni 1936-37. Le valutazioni sulla sua «filosofia» e sul suo carattere sono piuttosto attenuate, ed è probabile che risentano della campagna orchestrata contro di lui a partire dal 1934 da uomini come Walter Gross, Erich Jaensch ed Ernst Kriek. Nondimeno il rapporto si chiude in modo positivo insistendo sul suo atteggiamento ostile al cattolicesimo: Partito dai conflitti di Kierkegaard con la Chiesa e dalla fenomenologia husserliana, egli è pervenuto, secondo propri sviluppi, a una crescente

opposizione alla Chiesa e al cristianesimo in generale. [...]

Riassumendo, si può dire che nel quadro dell'Università di Friburgo Heidegger rappresenta una forza positiva per il suo atteggiamento netto nei confronti dei gruppi di potere cattolici e di altri gruppi cristiani⁴.

Come nel questionario, è l'ostilità di Heidegger verso il cattolicesimo a essere dunque considerata l'aspetto più positivo, in particolare nel contesto di Friburgo. Peraltro, non si trova alcuna allusione al suo insegnamento che lasci pensare che egli nei suoi corsi abbia formulato una qualche critica nei confronti del regime vigente. Più in generale, in questo rapporto del SD non c'è assolutamente nulla che attesti l'esistenza di una qualunque opposizione di Heidegger nei riguardi del nazionalsocialismo.

Il dossier non comprende documenti del periodo 1938-40 e in particolare, malgrado ciò che Heidegger sosterrà nel 1945, non si trova traccia di alcun divieto di un seminario su Jünger nel 1940. Il 29 luglio 1941, in una lettera del Ministero degli Affari esteri di Berlino indirizzata alla direzione del *Gau* NSDAP del Baden, si richiede un parere politico su Martin Heidegger e su una certa signorina Brückler, dottoranda in geografia (documento 21). Una richiesta forse legata al fatto che Heidegger in quel periodo accetta diversi inviti a conferenze in Spagna e in Portogallo, che sarà poi costretto ad annullare per la piega presa dalla guerra. Poco dopo, il 6 agosto 1941, troviamo una lettera dell'NSDAP di Karlsruhe all'NSDAP di Friburgo, in cui si richiede seduta stante una valutazione politica su Heidegger (documento 22), che verosimilmente sostituisce la richiesta di Berlino. In risposta, si può leggere una lettera del 20 agosto 1941 su carta intestata «NSDAP, *Gau* Baden di Friburgo», firmata da un certo Dr. Glattes (documento 19). Questi scrive:

Le invio in allegato copia di una valutazione politica alla data del 7 giugno 1940⁵. Non appena il Capo dell'unione dei professori sarà di ritorno dalle vacanze avrò di nuovo un

colloquio con lui, dato che la presente valutazione non è del tutto equa per il Prof. Heidegger⁶.

La valutazione politica citata non figura nel dossier conservato a Colmar, ma la ragione del visibile imbarazzo del Dr. Glattes e la sua preoccupazione di proteggere per quanto gli è possibile Heidegger sono spiegate da ciò che segue. Dopo un nuovo scambio di corrispondenza troviamo la lettera seguente, inviata dall'NSDAP di Friburgo il 29 settembre 1941 (documento 15):

La informo che il 12 settembre 1941 le ho trasmesso diverse perizie messe a disposizione dal Capo dell'Unione dei professori. Queste perizie corrispondono alla valutazione formulata dal Capo dell'Unione dei professori. In secondo luogo vorrei ancora attirare la sua attenzione sul fatto che il compagno di Partito [*Parteigenosse*] Dr. Krieck è un avversario inconciliabile del compagno di Partito [*Parteigenosse*] Heidegger, di cui respinge totalmente la persona e la scienza. Heil Hitler!

Il Direttore dei servizi centrali del distretto⁷

Nemmeno questa volta abbiamo il testo di tali perizie, però la lettera del responsabile locale dell'NSDAP ci rivela diverse cose importanti per misurare lo stato del rapporto di forze tra Heidegger e il suo principale avversario in seno al nazismo. Nel 1941, il Capo dell'Unione dei professori (*Dozentenbundesführer*) per il Baden altri non è che lo stesso Ernst Krieck. Dunque le «perizie» che questi ha potuto fornire sono certamente sfavorevoli a Heidegger, tuttavia i funzionari dell'NSDAP proteggono Heidegger, segnalando ogni volta l'ostilità personale di Krieck verso di lui.

Nel dossier conservato a Colmar troviamo un'unica e lunga «perizia» dattiloscritta di Krieck su Heidegger, datata 14 ottobre 1943; essa è accompagnata da una lettera datata 23 ottobre 1943, inviata dal *Führer* regionale degli studenti (*Gaustudentenführer*)

al capo di gabinetto regionale Schuppel a Strasburgo, in cui si precisa:

Le invio in allegato una valutazione sul Prof. Heidegger, di Friburgo, redatta dal Prof. Krieck, di Heidelberg. Benché questa valutazione sia molto parziale e persino in parte polemica e non costituisca quindi un documento pienamente utilizzabile, essa nondimeno comprende utili dettagli sulla carriera del Professor Heidegger che potrebbero essere di suo interesse.

Heil Hitler!

Angst, Delegato per il Sud⁸

Si vede che a sua volta anche questo *Führer* degli studenti che risponde al nome di Angst sottolinea, come precedentemente il direttore di distretto Glattes, l'ostilità personale e visibilmente notoria di Krieck nei confronti di Heidegger. Questa è dunque la conferma del fatto che Krieck non era molto credibile nonostante il suo incarico di «Capo dell'Unione dei professori» per il Baden, e che all'inizio degli anni Quaranta il suo potere era verosimilmente molto limitato visto che in diverse corrispondenze ufficiali egli veniva presentato in tal modo. Quanto alla sua perizia, contiene affermazioni odiose che ricordano il rapporto in cui Heidegger, per screditare Baumgarten presso i responsabili nazisti, faceva riferimento al fatto che questi frequentava l'«ebreo Fraenkel». Analogamente infatti Krieck afferma che, «a Marburgo, Heidegger si trovava in stretto contatto con degli ebrei»⁹. Peraltro egli rimprovera a Heidegger di praticare una filosofia analoga agli esercizi spirituali dei gesuiti, e di costruire il suo dominio in un impero di cui lui stesso sarebbe «il sovrano, il papa, il mistagogo»¹⁰. Krieck osserva inoltre delle analogie tra l'insegnamento di Heidegger e l'antroposofia di Rudolph Steiner, così come con il circolo di Stefan George.

C'è un punto in questa «perizia» che merita di essere considerato, ed è il fatto che se Krieck intende screditare

l'insegnamento di Heidegger presentandolo come il maestro di un cenacolo segreto, non mette però in discussione la sua affidabilità politica. Così, in tutti i documenti riuniti nel dossier Heidegger di Karlsruhe oggi conservato a Colmar, non c'è segno di una qualsivoglia valutazione negativa riguardo al suo atteggiamento politico. E, visto quanto Krieck ha scritto, si può pensare che egli non avrebbe risparmiato Heidegger se avesse potuto riportare contro di lui un qualche elemento credibile che fosse andato in quella direzione.

Gli attestati di servizio di Heidegger depositati al Ministero dell'Educazione del Reich e conservati al *Bundesarchiv* di Berlino confermano questo stato di fatto. E nel 1943 possiamo leggere: «*Papiereingabe vom 30/6/43 für Heidegger'sche Schriften, Verlag Klostermann*». Ossia, in piena guerra mondiale, il Ministero del Reich ordina una consegna di carta alle edizioni Klostermann per pubblicare Heidegger, del quale infatti stanno per essere edite diverse conferenze. Nello stesso 1943, Heidegger è autorizzato ad andare in vacanza a Strasburgo dal 9 al 21 ottobre. Si può verosimilmente supporre che egli abbia fatto visita al giurista nazista Ernst Rudolph Huber, che faceva parte della ristretta cerchia di intimi e insegnava il diritto *völkisch* all'Università di Strasburgo. Tutti questi elementi provano che Heidegger, nel 1943, continuava ad essere ben considerato dal regime nazista.

Note

¹ Un rilevante inventario di questo dossier è stato realizzato da J. Le Rider, *Le dossier Heidegger des archives du ministère des Affaires étrangères*, in "Allemagne d'aujourd'hui", 107, gennaio-marzo 1989, pp. 97-109. La nostra analisi comprende alcune indicazioni e citazioni complementari a questo dossier, che ci

sembra importante far meglio conoscere in quanto il suo contenuto contraddice le affermazioni di Heidegger del 1945, secondo le quali egli avrebbe, nei suoi corsi, fatto atto di «resistenza spirituale» al regime.

² «Etwas verschlossener Charakter, nicht sehr volksnahe, lebt nur für seine Wissenschaft. Steht nicht immer auf dem Boden der Wirklichkeit»; MAE/Colmar.

³ «[er] legte aber 1934 sein Amt nieder, da er nicht die notwendigen taktischen Fähigkeiten zu einer solchen Amstführung besaß»; MAE/Colmar.

⁴ «Er kam, ausgehend von den Kirckegaard'schen [*sic*] Auseinandersetzungen mit der Kirche und Husserl'schen Phänomenologie in einer selbstständigen Weiterentwicklung, immer mehr in einen Gegensatz zur Kirche und zum Christentum überhaupt. [...] Zusammenfassend kann man sagen, daß H. im Rahmen der Freiburger Universität wegen seiner klaren Haltung katholischen und anderen christlichen Mächtigkeitsgruppen gegenüber eine positive Kraft bedeutet»; MAE/Colmar.

⁵ Sembra che si debba leggere «1941», poiché il documento 17 cita un rapporto datato 7 giugno 1941.

⁶ «In der Anlage übersende ich Ihnen Abschrift einer politischen Beurteilung vom 7. Juni 1940. Sobald der Dozentenbundsführer aus seinem Urlaub zurück ist, werde ich mich mit ihm noch besprechen, da die vorliegende Beurteilung Prof. Heidegger nicht völlig gerecht wird»; MAE/Colmar.

⁷ «Zu Ihrer Unterrichtung teile ich Ihnen mit, daß ich Ihnen am 12. September 1941 verschiedene Gutachten übersandt habe, die mir der Dozentenbundsführer zur Verfügung stellte. Diese Gutachten entsprechen auch der Beurteilung durch den Dozentenbundsführer. Nachträglich möchte ich Sie noch darauf aufmerksam machen, daß Parteigenosse Heidegger in Parteigenosse Prof. Dr. Krieck einen unversöhnlichen Gegner besitzt, der ihn und seine Wissenschaft völlig ablehnt»;

MAE/Colmar.

⁸ «In der Anlage übersende ich Ihnen eine Beurteilung des Prof. Heidegger, Freiburg, die von Prof. Krieck, Heidelberg, angefertigt wurde. Wenn auch die Beurteilung stark einseitig und zum Teil sogar polemisch ist und somit keine voll brauchbare Unterlage darstellt, sind darin doch interessante Einzelheiten über den Werdegang von Prof. Heidegger enthalten, die dort interessieren dürften. Heil Hitler! Angst Beauftragter Süd»; MAE/Colmar.

⁹ «In Marburg stand H. in engster Fühlung mit Juden»; MAE/Colmar.

¹⁰ «Es war ihm vielmehr darum zu tun, seine eigene Herrschaft in einem eigenen Reich zu errichten, ein Reich, in dem der Philosoph selbst Herrscher, Papst, Mystagoge ist»; E. Krieck, MAE/Colmar.

Estratto del discorso di rettorato di Heidegger, pubblicato nel 1938 da Ernst Forsthoff a fianco delle tesi antisemite della *Deutsche Studentenschaft*¹

¹ Cfr. cap. 2 .

4. Unser gefährlichster Widersacher ist der Jude und der, der ihm hörig ist.
5. Der Jude kann nur jüdisch denken. Schreibt er deutsch, dann lügt er. Der Deutsche, der deutsch schreibt, aber jüdisch denkt, ist ein Verräter. Der Student, der undeutsch spricht und schreibt, ist außerdem gedankenlos und wird seiner Aufgabe untreu.
6. Wir wollen die Lüge ausmerzen, wir wollen den Verrat brandmarken, wir wollen für den Studenten nicht Stätten der Gedankenlosigkeit, sondern der Zucht und der politischen Erziehung.
7. Wir wollen den Juden als Fremdling achten, und wir wollen das Volkstum ernst nehmen.
Wir fordern deshalb von der Zensur:
Jüdische Werke erscheinen in hebräischer Sprache.
Erscheinen sie in Deutsch, sind sie als Übersetzung zu kennzeichnen.
Schärfstes Einschreiten gegen den Mißbrauch der deutschen Schrift.
Deutsche Schrift steht nur dem Deutschen zur Verfügung.
Der undeutsche Geist wird aus öffentlichen Büchereien ausgemerzt.
8. Wir fordern vom deutschen Studenten Willen und Fähigkeit zur selbständigen Erkenntnis und Entscheidung.
9. Wir fordern vom deutschen Studenten den Willen und die Fähigkeit zur Reinerhaltung der deutschen Sprache.
10. Wir fordern vom deutschen Studenten den Willen und die Fähigkeit zur Überwindung des jüdischen Intellektualismus und der damit verbundenen liberalen Verfallserscheinungen im deutschen Geistesleben.
11. Wir fordern die Auslese von Studenten und Professoren nach der Sicherheit des Denkens im deutschen Geiste.
12. Wir fordern die deutsche Hochschule als Hort des deutschen Volkstums und als Kampfstätte aus der Kraft des deutschen Geistes.

Die Deutsche Studentenschaft.

Aus: Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung
der deutschen Universität, 1933

Sich selbst das Gesetz geben, ist höchste Freiheit. Die viel besungene „akademische Freiheit“ wird aus der deutschen Universität verstoßen; denn diese Freiheit war unecht, weil nur verneinend. Sie bedeutete vorwiegend Unbekümmertheit, Beliebigkeit der Absichten und Neigungen, Ungebundenheit im Tun und Lassen. Der Begriff der Freiheit des deutschen Studenten wird jetzt zu seiner Wahrheit zurückgebracht. Aus ihr entfalten sich künftig Bindung und Dienst der deutschen Studentenschaft.

Die erste Bindung ist die in die Volksgemeinschaft. Sie verpflichtet zum mittragenden und mithandelnden Teilhaben am Mühen, Trachten und Können aller Stände und Glieder des Volkes. Diese Bindung wird fortan festgemacht und in das studentische Dasein eingewurzelt durch den Arbeitsdienst.

Die zweite Bindung ist die an die Ehre und an das Geschick der Nation inmitten der anderen Völker. Sie verlangt die in Wissen und Können gesicherte und durch Zucht gestraffte Bereitschaft zum Einsatz bis ins Letzte. Diese Bindung umgreift und durchdringt künftig das ganze studentische Dasein als Wehrdienst.

Die dritte Bindung der Studentenschaft ist die an den geistigen Auftrag des deutschen Volkes. Dieses Volk wird an seinem Schicksal, indem es seine Geschichte in die Offenbarkeit der Übermacht aller weltbildenden Mächte des menschlichen Daseins hineinstellt und sich seine geistige Welt immer neu erkämpft, so ausgesetzt in die äußerste Fragwürdigkeit des eigenen Daseins, will dies Volk ein geistiges Volk sein. Es fordert von sich und für sich in seinen Führern und Hütern die härteste Klarheit des höchsten, weitesten und reichsten Wissens. Eine studentische Jugend, die früh sich in die Mannheit hineinwagt und ihr Wollen über das künftige Geschick der Nation ausspannt, zwingt sich von Grund aus zum Dienst an diesem Wissen. Hier wird der Wissensdienst nicht mehr sein dürfen die dumpfe und schnelle Abrihtung zu einem „vornehmen“ Beruf. Weil der Staatsmann und Lehrer, der Arzt und Richter, der Pfarrer und der Baumeister, das vollklichstaatliche Dasein führen und in seinen Grundbezügen zu den

Ringraziamenti

Le ricerche effettuate in questo libro sono basate su manoscritti e documenti inediti conservati presso il Deutsches Literaturarchiv di Marbach, il Bundesarchiv di Berlino, gli archivi dell'Università di Friburgo, gli archivi del Ministero degli Affari esteri francese, e sui fondi delle opere disponibili presso la Biblioteca nazionale di Francia, la British Library, le biblioteche delle università di Strasburgo, di Friburgo (in particolare dell'Institut für Staatswissenschaft und Rechtsphilosophie), di Parigi IV (Centro Malesherbes) e la Biblioteca di documentazione internazionale contemporanea (Fondi tedeschi) di Parigi Ovest. Ci tengo a ringraziare i loro vari responsabili.

Tra tutti coloro con i quali ho avuto scambi che hanno chiarito o stimolato il mio lavoro, voglio particolarmente ringraziare Jeffrey Barash, Jean Bollack, Ruedi Imbach, Hugo Ott, Bruno Pinchard, Nicolas Tertulian, Roseline Thiberge, Denis Trierweiler e Richard Wolin. Hanno ugualmente arricchito la mia riflessione le discussioni sviluppate su Heidegger in occasione dei diversi convegni che si sono svolti al Warburg Institute di Londra, nelle università di Lione, Tours, Poitiers e Nancy, e con i partecipanti al seminario su Cartesio e Heidegger che ho tenuto presso l'Università di Parigi Ovest.

Ringrazio gli editori e i traduttori italiani del libro, e in particolar modo Livia Profeti, senza la quale questa edizione non sarebbe venuta alla luce.

Bibliografia

1. Opere di Heidegger

Riportiamo per primo (a) l'elenco dei volumi utilizzati dell'opera detta 'integrale' (*Gesamtausgabe* o GA), pubblicata dall'editore Vittorio Klostermann di Francoforte a partire dal 1975. Di seguito (b) elenchiamo – per quanto possibile nell'ordine cronologico della loro stesura – gli scritti citati pubblicati prima della GA, e infine (c) diversi carteggi in essa non pubblicati.

a)

GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1991 [trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2000].

GA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1981 [trad. it. *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2007].

GA 5: *Holzwege (1935-1946)*, a cura di F.-W. von Herrmann, 2003.

GA 7: *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, a cura di F.-W. von Herrmann, 2000 [trad. it. dell'ed. or. (*Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1957) *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2010 (1^a ed. 1976)].

GA 9: *Wegmarken (1919-1961)*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1976 [trad. it. *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008 (1^a ed. 1987)].

GA 12: *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, a cura di F.-W.

von Herrmann, 1985.

GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, a cura di H. Heidegger, 1983.

GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, a cura di H. Heidegger, 2000 [trad. it. *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, a cura di N. Curcio, Il Melangolo, Genova 2005].

GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (semestre invernale 1923-24), a cura di F.-W. von Herrmann, 1994.

GA 28: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (semestre estivo 1929) – *Im Anhang: Nachschrift "Einführung in das akademische Studium"* (semestre estivo 1929), a cura di C. Strube, 1997.

GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (semestre estivo 1929-30), a cura di F.-W. von Herrmann, 1983 [trad. it. *Concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992].

GA 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes* (semestre invernale 1930-31), a cura di I. Görland, 1988 [trad. it. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2000].

GA 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (semestre invernale 1931-32), a cura di H. Mörchen, 1988 [trad. it. *L'essenza della verità: sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997].

GA 36/37: *Sein und Wahrheit: 1. Die Grundfrage der Philosophie* (semestre estivo 1933); *2. Vom Wesen der Wahrheit* (semestre invernale 1933-34), a cura di H. Tietjen, 2001 [trad. it. *Che cos'è la verità*, Marinotti, Milano 2011; trad. non utilizzata nel presente volume].

GA 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (semestre estivo 1934), a cura di G. Seubold, 1998 [trad. it. *Logica e linguaggio*, a cura di U.M. Ugazio, Marinotti, Milano 2008].

GA 39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (semestre invernale 1934-35), a cura di S. Ziegler, 1980 [trad. it. *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005].

GA 40: *Einführung in die Metaphysik* (semestre estivo 1935), a cura di P. Jaeger, 1983.

GA 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (semestre invernale 1935-36), a cura di P. Jaeger, 1984.

GA 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (semestre estivo 1936), a cura di I. Schüßler, 1988.

GA 43: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (semestre invernale 1936-37), a cura di B. Heimbüchel, 1985.

GA 44: *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (semestre estivo 1937), a cura di M. Heinz, 1986.

GA 47: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (semestre estivo 1939), a cura di E. Hanser, 1989.

GA 48: *Nietzsche. Der europäische Nihilismus* (secondo trimestre 1940), a cura di P. Jaeger, 1986.

GA 50: *Nietzsches Metaphysik – Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, a cura di P. Jaeger, 1990 [trad. it. del solo *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten* in *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2009].

GA 53: *Hölderlin Hymne "Der Ister"* (semestre estivo 1942), a cura di W. Biemel, 1984 [trad. it. *L'inno Der Ister di Hölderlin*, a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 2003].

GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), a cura di F.-W. von Herrmann, 1989 [trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007].

GA 66: *Besinnung* (1938-39), a cura di F.-W. von Herrmann, 1997.

GA 67: *Metaphysik und Nihilismus*: 1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1938-39); 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-48), a cura di H.-J. Friedrich, 1999 [trad. it. *Metafisica e nichilismo*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2006].

GA 68: *Hegel*: 1. *Die Negativität* (1938-39, 1941); 2. *Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"* (1942), a cura di I. Schüßler, 1993 [trad. it. *Hegel*, a cura di G. Moretti, Zandonai, Rovereto 2010].

GA 69: *Die Geschichte des Seyns*: 1. *Die Geschichte des Seyns* (1938-40); 2. *Koinon. Aus Der Geschichte Des Seyns* (1939-40), a cura di P. Trawny, 1998 [trad. it. (delle sole pp. 199-214), *Il comunismo e il destino dell'essere*, a cura di L. Perrone Capano, in "Micromega", 4, 99 (Almanacco di Filosofia), pp. 286-295].

GA 77: *Feldweg-Gespräche* (1944-45), a cura di I. Schüßler, 1995 [trad. it. *Colloqui su un sentiero di campagna*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 2007].

GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*: 1. *Einblick in das was ist* (Bremer Vorträge 1949); 2. *Grundsätze des Denkens* (Freiburger Vorträge 1957), a cura di P. Jaeger, 1994 [trad. it. *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002].

GA 80: *Vorträge*, a cura di H. Tietjen, in preparazione.

GA 85: *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache"*, a cura di I. Schüßler, 1999.

GA 86: *Seminare: Hegel – Schelling*, a cura di P. Trawny, 2011.

GA 87: *Nietzsche: Seminare 1937 und 1944*: 1. *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*; 2. *Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens*, a cura di P. von Ruck-teschell, 2004.

GA 90: *Zu Ernst Jünger*, a cura di P. Trawny, 2004.

b)

Les Conférences de Cassel (1925), a cura di J.-C. Gens, Vrin, Paris 2003 [ed. or. *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV-21.IV.1925)*, a cura di F. Rodi, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 8, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992-93, pp. 143-177; trad. it. *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo: 10 conferenze tenute a Kassel dal 16 al 21 aprile 1925*, a cura di F. Donadio, Guida, Napoli 2001].

Sein und Zeit [1927], Niemeyer, Tübingen 19578 [trad. it. *Essere e tempo*, a cura da F. Volpi, Longanesi, Milano 1976; *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006]; ripreso in GA 2.

Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger [1929; testo della relazione del dibattito che si svolse a Davos il 25 marzo 1929 tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger, redatto da O.F. Bollnow e J. Ritter e incluso nel 1973 in Appendice alla 4^a ed. di *Kant und das Problem der Metaphysik*].

Kant und das Problem der Metaphysik, Cohen, Bonn 1929, poi Klostermann, Frankfurt am Main 1951, 19915 [trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2000 (1^a ed. 1981)]; trad. fr. *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. di A. de Waelhens, W. Biemel, Gallimard, Paris 1953; ripreso in GA 3.

Vom Wesen der Wahrheit [1930], Klostermann, Frankfurt am Main 1943 [ripreso in GA 9, pp. 177-202; trad. it., pp. 133-158 (*Dell'essenza della verità - 1930*)].

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933-1934, a cura di H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main 1983 [ripreso in GA 16, pp. 107-117; trad. it., pp. 102-110 (*L'autoaffermazione dell'università tedesca*)].

Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat. Überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund, Deutschland Sachsen, Limpert, Dresden 1934. Contiene la «Professione di fede in Adolf Hitler» di M. Heidegger dell'11 novembre 1933, tradotta in quattro lingue [ripreso in GA 16, pp. 190-193 (*Ansprache am 11 November 1933 in Leipzig*); trad. it., pp. 179-181 (*Appello dell'11 novembre 1933 a Lipsia*)].

Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat [seminario invernale 1933-34], protocollo conservato al Deutsches Literaturarchiv di Marbach.

Hegel, über den Staat [seminario invernale 1934-35], protocollo conservato al Deutsches Literaturarchiv di Marbach.

Einführung in die Metaphysik [1935], Niemeyer, Tübingen 1953, 19582 [trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1996 (1^a ed. 1968)]; ripreso in GA 40.

Der Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung [verosimilmente 1935 secondo E. Faye; 1931-32 secondo H. Heidegger]; a cura di H. Heidegger, in "Heidegger Studies", 5, 1989, pp. 5-22.

Wege zur Aussprache, in Alemannenland. Ein Buch von Volkstum und Sendung, a cura di F. Kerber, J. Engelhorn's Nachf., Stuttgart 1937, pp. 135-139.

Europa und die deutsche Philosophie (Vortrag im Kaiser-Wilhelm-Institut, Bibliotheca Herziana Rom, 8 avril 1936), in *Europa und die Philosophie*, a cura di H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, pp. 31-41 [trad. it. *L'Europa e la filosofia tedesca*, in *L'Europa e la filosofia*, a cura di J. Bednarich, Marsilio, Venezia 1999, pp. 21-36].

Brief über den Humanismus [1946; pubblicato per la prima volta insieme al saggio *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke, Bern 1947 (ripreso in GA 9, pp. 313-364; trad. it., pp. 267-315 (*Lettera sull'«umanismo»*); poi separatamente con il titolo *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1949]; trad.

fr. *Lettre sur l'humanisme*, trad. di R. Munier, Aubier-Montaigne, Paris 1957.

Holzwege [1949], Klostermann, Frankfurt am Main 19573 [trad. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1991 (1^a ed. 1984); *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani 2006 (1^a ed. 2002)]; ripreso in GA 5.

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Klostermann, Frankfurt am Main 1951; ripreso in GA 4.

Nietzsche, 2 voll., Neske, Pfullingen 1961 [trad. it. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005 (1^a ed. 1994)]; ripreso in GA 6.

Die Technik und die Kehre, Neske, Pfullingen 1962.

Was heißt Denken?, Niemeyer, Tübingen 1971 [trad. it. *Che cosa significa pensare?*, a cura di U.M. Ugazio, G. Vattimo, SugarCo, Milano 1977-78].

Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, a cura di G. Neske, E. Kettering, Neske, Pfullingen 1988, pp. 81-111; ripreso in GA 16, pp. 652-683 [trad. it., pp. 582-608 (*Intervista dello "Spiegel" a Martin Heidegger*)].

c)

Tre lettere a Karl Löwith: *Drei Briefe Martin Heideggers an Löwith*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, a cura di D. Papenfuss, O. Pöggeler, vol. 2, Klostermann, Frankfurt am Main 1990, pp. 27-39.

Corrispondenza con Erich Rothacker, in *Martin Heidegger und die Anfänge der "Deutschen Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte". Eine Dokumentation*, a cura di J.W. Storck, T. Kisiel, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992-93, vol. 8, pp. 181-225.

Corrispondenza con Karl Jaspers: M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, a cura di W. Biemel, H. Saner, Klostermann, Frankfurt am Main 1990 [trad. it. *Lettere 1920-1963*, Raffaello Cortina, Milano 2009]; trad. fr. *Correspondance avec Karl Jaspers, suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. di P. David, Gallimard, Paris 1996.

Corrispondenza con Elisabeth Blochmann: M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di J.W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989 [trad. it. *Carteggio 1918-1969*, a cura di R. Brusotti, Il Melangolo, Genova 1991]; *Correspondance avec Karl Jaspers, suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. di P. David, Gallimard, Paris 1996.

Corrispondenza con Elfride Petri: M. Heidegger, E. Petri, *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfride 1915-1970*, cura scelta e commento di G. Heidegger, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2005 [trad. it. «*Anima mia diletta!*» *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride*, Il Melangolo, Genova 2007].

2. Opere di altri autori nazionalsocialisti e *völkisch*

A. Baeumler, Postfazione in F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Kröner, Stuttgart-Leipzig 1930.

–, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Reklam, Leipzig 1931 [trad. it. *Nietzsche filosofo e politico*, Lupa capitolina, Padova 1983].

J. Bannes, *Hitlers Kampf und Platos Staat. Studie über den ideologischen Aufbau der nationalsozialistischen Freiheitsbewegung*, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1933.

–, *Alfred Rosenberg und der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Hoheneichen, München 1943.

O. Becker, *Transzendenz und Paratranszendenz*, in *Travaux du IXe congrès international de philosophie. Congrès Descartes*, vol. VIII, *Analyse réflexive et transcendance*, Hermann, Paris 1937, pp. 97-104.

–, *Nordische Metaphysik*, in “Rasse”, 5, 1938, pp. 81-92.

–, *Gedanken Friedrich Nietzsches über Rangordnung, Zucht und Züchtung*, in “Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn a.Rh.”, serie “Führungsformen der Völker”, Scheur, Bonn 1942.

–, *Dasein und Dawesen. Gesammelte Philosophische Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1963.

–, *Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen*, in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, a cura di O. Pöggeler, Beltz Athenäum, Weinheim 1984³.

E. Bertram, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, in *Blätter für die Kunst*, Georg Bondi, Berlin 1919³.

F. Böhm, *Anti-Cartesianismus. Deutsche philosophie im Widerstand*, Meiner, Leipzig 1938.

L.F. Clauß, *Die nordische Seele. Artung, Prägung, Ausdruck*, Max Niemeyer, Halle am Donau 1923.

–, *Die nordische Seele. Eine Einführung in die Rassenseelenkunde*, ed. ampliata con 48 fotografie dell'autore, Lehmann, München-Berlin 1940.

W. Darré, *Neuadel aus Blut und Boden*, Lehmann, München 1930 [trad. it. *La nuova nobiltà di sangue e suolo*, Edizioni di Ar, Padova 1978].

E. Fischer, *Das völkische Staat, biologisch gesehen*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin 1933.

–, *Der Begriff des völkischen Staates, biologisch betrachtet. Rede bei der Feier der Erinnerung an den Stifter der Berliner Universität, König Friedrich Wilhelm III, in der Alten Aula am 29. Juli 1933*, Preußischer Druckerei-und Verlags-Aktiengesellschaft, Berlin 1933.

–, *Das antike Weltjudentum. Tatsachen, Texte, Bilder*, in E.

Fischer, G. Kittel, *Forschungen zur Judenfrage*, vol. 7, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1943.

E. Forsthoff, *Der Totale Staat*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933.

–, *Deutsche Geschichte seit 1918 in Dokumente*, ed. ampliata, Kröner, Stuttgart 1938².

–, *Deutsche Geschichte von 1918 bis 1938 in Dokumente*, ed. ampliata, Kröner, Stuttgart 1943.

H. Franck, a cura di, *Akademie für Deutsches Recht. Jahrbuch 1, 1933-1934*, Schweizer, München 1933-34.

H. Glockner, K. Larenz, *Zur Einführung*, in “Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie. Neue Folge des Logos”, vol. 1, 1935, pp. 1-2.

H. Grimm, *Volk ohne Raum*, Langen-Müller, München 1926.

H.F.K. Günther, *Platon als Hüter des Leben*, Lehmann, München 1928.

Th.L. Haering, *Der werdende Hegel*, in *Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21. Okt. 1931 in Berlin*, a cura di B. Wigersma, Mohr, Tübingen 1932.

–, *Hegel, sein Wollen und sein Werk, eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, vol. II, Teubner, Leipzig 1938.

–, *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1942.

J. Haupt, *Neuordnung im Schulwesen und Hochschulwesen*, in “Das Recht der nationalen Revolution”, fasc. 5, Heymann, Berlin 1935.

– (con lo pseudonimo di Winfrid), *Sinnwandlung der formalen Bildung*, Armanen Verlag, Leipzig 1935.

H. Heyse, *Idee und Existenz*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1935.

K. Hildebrandt, *Norm, Entartung, Verfall. Bezogen auf den Einzelnen, die Rasse, den Staat*, Die Runde, Berlin 1934.

–, *Hölderlin: Philosophie und Dichtung*, Kohlhammer, Stuttgart 1939.

A. Hitler, *Mein Kampf*, Eher-Verlag, München 1932¹¹.

–, *Hitlers Zweites Buch. Ein Dokument aus dem Jahr 1928*, DeutscheVerlags-Anstalt, Stuttgart 1961.

J. Hoffmeister (con H. Fegers), *Friedrich Hölderlin. En commémoration du centenaire de sa mort le 7 juin 1843*, Textes réunis et présentés sur l'initiative de l'Institut allemand, Sorlot, Paris 1943.

E.-R. Huber, *Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches, Hanseatische Verlagsanstalt*, Hamburg 1939².

E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1932 [trad. it. *L'Operaio. Dominio e forma*, a cura di Q. Principe, Longanesi, Milano 1984].

–, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, in *Sämtliche Werke*, vol. 7, Saggi I, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, pp. 13-14 (saggio non datato nel testo).

–, *Entretiens avec Ernst Jünger*, a cura di J. Hervier, Gallimard, Paris 1986.

–, *Briefe 1930-1983 Ernst Jünger, Carl Schmitt*, a cura di H. Kiesel, Klett-Cotta, Stuttgart 1999.

–, *Politische Publizistik, 1919-1933*, testi raccolti e commentati da S.O. Berggötz, Klett-Cotta, Stuttgart 2001 [trad. it. *Scritti politici e di guerra*, 3 voll., trad. di A. Iadicicco, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2003-2005].

E. Kern, *Die Überleitung der Justiz auf das Reich*, Wagner, Freiburg im Breisgau 1934.

–, *Das Führertum in der Rechtspflege*, Wagner, Freiburg im Breisgau 1935.

E. Krebs, *Jesuitischer und deutscher Geist: Geschichtliche Abhängigkeiten und gemeinsame Wesenszüge*, Waibel, Freiburg im Breisgau 1934.

E. Kriek, *Völkisch-politische Anthropologie*, 3 voll., Armanen Verlag, Leipzig 1936-38.

W. Künneth, *Die völkische Religion der Gegenwart*, Wichern, Berlin 1931.

W. Kunz, *Ernst Kriek. Leben und Werk*, Armanen Verlag, Leipzig 1942.

T. Maunz, *Gestalt und Recht der Polizei*, in *Idee und Ordnung des Reiches*, a cura di E.-H. Rudolph, vol. II, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1943, pp. 5-104.

F. Merckenschlager (con K. Saller), *Ofnet. Wanderungen zu den Mälern am Weg der deutschen Rasse*, Wolf, Berlin 1934.

M. Müller, *Neudeutsche Jugend und neuer Staat*, in "Leuchtturm", settembre 1933; ripreso in *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, a cura di H. Müller, Deutsche Taschenbuch, München 1965, pp. 182-186.

H. Otto (con W. Stachowitz), *Abriß der Vererbungslehre und Rassenkunde, einschließlich der Familienkunde, Rassenhygiene und Bevölkerungspolitik*, Moritz Dieterweg, Frankfurt am Main 1941¹³.

A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen. Gestaltungskämpfe unserer Zeit*, Hoheneichen, München 1930, 1935³, 3 voll.: 1. *Das Ringen der Werte* [trad. it. *Il mito del XX secolo. La lotta per i valori*, Edizioni del Basilisco, Genova 1981], 2. *Wesen der germanischen Kunst*, 3. *Das kommende Reich*.

E. Rothacker, *Logik und Systematik des Geisteswissenschaft*, in *Handbuch der philosophie*, vol. II., *Natur, Geist, Gott*, a cura di A. Baeumler, M. Schröter, Oldenbourg, München-Berlin 1927.

–, *Geschichtsphilosophie*, in *Handbuch der philosophie*, vol. IV, *Staat und Geschichte*, a cura di A. Baeumler, M. Schröter, Oldenbourg, München-Berlin 1934.

–, *Gedanken über Martin Heidegger*, Bouvier, Bonn 1973.

W. Schadewald, *Der neue deutsche Student*, in "Freiburger Studentenzeitung", 27 luglio 1933.

C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen*

Parlamentarismus, Duncker & Humblot, München 1926² [trad. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino 2004].

–, *Der Hüter der Verfassung*, Mohr, Tübingen 1931 [trad. it. *Il custode della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981].

–, *Das gute Recht der deutschen Revolution*, in “Westdeutscher Beobachter”, 12 maggio 1933.

–, *Der Begriff des Politischen*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933 [trad. it. *Sul concetto della politica*, in *Principii politici del Nazionalsocialismo*, scritti scelti e tradotti da D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1935, pp. 43-108].

–, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, in *Der deutsche Staat der Gegenwart*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933 [trad. it. *Stato, movimento, popolo. Le tre membra dell'unità politica*, in *Principii politici del Nazionalsocialismo*, scritti scelti e tradotti da D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1935, pp. 173-231].

–, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin 1963 [trad. it. *Il concetto di 'politico'. Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in *Le categorie del 'politico': saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 87-208].

–, *Glossarium*, a cura di E. F. von Medem, Duncker & Humblot, Berlin 1991 [trad. it. *Glossario*, a cura di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano 2001].

–, *Les trois types de pensée juridique*, trad. fr. di D. Séglaud, PUF, Paris 1995 [ed. or. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934²; trad. it. *I tre tipi di scienza giuridica*, a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino 2002].

–, *Briefe 1930-1983 Ernst Jünger, Carl Schmitt*, a cura di H. Kiesel, Klett-Cotta, Stuttgart 1999.

–, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, trad. fr. D. Trierweiler, Prefazione di É. Balibar, Seuil, Paris 2002 [ed. or. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politische Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986].

–, *La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif*, trad. fr. di M. Köller, D. Séglard, in "Cités", 14, 2003, pp. 173-180 [ed. or. *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*, in "Deutsche Juristen-Zeitung", 41, 20, ottobre 1936; trad. it. *La scienza giuridica tedesca in lotta contro lo spirito ebraico*, in *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2006, pp. 31-40].

–, *Glossarium* (Extraits), trad. e Introduzione di D. Trierweiler, in "Cités", 17, 2004, pp. 181-210.

O. Spengler, *Der Staat. Das Problem der Stände, Staat und Geschichte, Philosophie der Politik*, in *Der Untergang des Abendlandes*, vol. II, Beck, München 1924 [trad. it. dell'opera completa *Il tramonto dell'Occidente*, trad. di J. Evola, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Longanesi, Milano 2008].

–, *Jahre der Entscheidung. Ester teil: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, Beck, München 1933.

R. Stadelmann, *Das Jahr 1865 und das Problem von Bismarcks deutscher Politik*, Oldenburg, München-Berlin 1933.

–, *Das geschichtliche Selbstbewußtsein der Nation*, Mohr, Tübingen 1934.

–, *Vom geschichtlichen Wesen der deutschen Revolution*, in "Zeitwende", X, 1934, pp. 109-116.

–, *Vom Erbe der Neuzeit*, vol. 1, Koehler & Amelang, Leipzig 1942.

E. Wolf, *Die Aufgaben der evangelisch-christlichen*

Jugendbewegung im dritten Reich, in "Wort und Tat. Zeitschrift für Weltanschauung und Geisteskampf", gennaio 1934, pp. 21-25.

–, *Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staate*, in *Freiburger Universitätsreden*, fasc. 13, Fr. Wagnersche Universitätsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau 1934.

–, *Richtiges Recht und evangelischer Glaube*, in *Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*, a cura di W. Künneth, H. Schreiner, Im Wichern, Berlin 1934³, pp. 241-265; ed. rivista e ampliata 1937⁵, pp. 243-274.

–, *Das Rechtsideal des nationalsozialistischen Staates*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", XXVIII, 1934-35, pp. 348-363.

–, *Der Methodenstreit in der Strafrechtslehre und seine Überwindung*, in "Deutsche Rechtswissenschaft. Vierteljahresschrift der Akademie für deutsches Recht", aprile 1939, pp. 168-179.

–, *Zur rechtsphilosophischen Interpretation der Tragödie "Ödipus Rex" von Sophokles*, in *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, pp. 80-105.

–, *Griechisches Rechtsdenken, I. Vorsokratiker und frühe Dichter*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950.

H. Zehrer, *Die Revolution von Rechts*, in "Die Tat" (rivista mensile a cura di H. Zehrer), aprile 1933, pp. 1-16.

3. Studi apologetici e revisionisti

M. Baeumler, H. Brunträger, H. Kurzke, *Thomas Mann und Alfred Baeumler. Eine Dokumentation*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989.

J. Beaufret, *Heidegger et le nazisme*, in "France-Observateur", 718, 6 febbraio 1964.

–, *Heidegger vu de France*, in *Die Frage Martin Heideggers*.

Beiträge zu einem Kollokium mit Heidegger aus Anlass seines 80. Geburtstages, Carl Winter, Heidelberg 1969, pp. 9-16.

–, Jean Beaufret à Robert Faurisson, in “*Annales d'histoire révisionniste. Historiographie et société*”, 3, 1987, pp. 204-205.

R. Faurisson, *Les révisionnistes proposent un débat public*, in “*Annales d'histoire révisionniste. Historiographie et société*”, 4, 1988, pp. 9-24.

F. Fédier, *Heidegger. Anatomie d'un scandale*, Laffont, Paris 1988 [trad. it. *Heidegger e la politica: anatomia di uno scandalo*, a cura di G. Zaccaria, Egea, Milano 1993].

–, *Mißtrauen und Kritik*, trad. dal francese di R. Paqué, in *Weltbürgerkrieg der Ideologien. Antworten an Ernst Nolte. Festschrift zum 70. Geburtstag*, a cura di T. Nipperdey, A. Doering-Manteuffel, H.-U. Thamer, Propyläen, Berlin-Frankfurt am Main 1993, pp. 277-303.

–, *Regarder voir*, Les Belles Lettres/Archimbaud, Paris 1995.

–, a cura di, (M. Heidegger), *Écrits politiques 1933-1966*, Presentazione, traduzione e note di F. Fédier, Gallimard, Paris 1995.

J. Gernhuber, *Das völkische Recht. Ein Beitrag zur Rechtstheorie des Nationalsozialismus*, in *Tübinger Festschrift für Eduard Kern*, a cura del Reichswissenschaftliche Abteilung der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen, Mohr, Tübingen 1968, pp. 167-200.

H. Heidegger, *Mein Vater wollte sich nicht gemein machen*, in “*Junge Freiheit*”, 1° novembre 2002, p. 10.

R. Mehring, *Rechtsidealismus zwischen Gemeinschaftspathos und kirchlicher Ordnung. Zur Entwicklung von Erik Wolfs Rechtsgedanken*, in “*Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*”, 44, 1992, pp. 140-156.

–, *Der sozialdemokratische Strafrechtsdiskurs in Weimar und seine Kritik. Gustav Radbruch, Erik Wolf und Karl Larenz*, in *Linke Juristen in der Weimarer Republik*, a cura di M. Gangl, Lang, Berlin 2003, pp. 169-187.

A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Vorwerk, Stuttgart 1950 [trad. it. *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932: una guida*, a cura di L. Arcella, Akropolis-Roccia di Erec, Napoli-Firenze 1990].

E. Nolte, *Il Sessantotto? Lo inventò Heidegger*, intervista di A. Gnoli, in "la Repubblica", 11 settembre 1992.

–, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Propyläen, Berlin-Frankfurt am Main 1992 [trad. it. *Martin Heidegger tra politica e storia*, a cura di N. Curcio, Laterza, Roma-Bari 1994].

–, *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?*, Piper, München-Zürich 1998 [trad. it. *Esistenza storica. Fra inizio e fine della storia?*, a cura di F. Coppelotti, Le Lettere, Firenze 2003].

–, *Les Fondements historiques du nationalsocialisme*, trad. dal tedesco di J.-M. Argelès, trad. dall'italiano della Presentazione (M. Amato) e del dibattito di P. Baillet, Éditions du Rocher, Paris 2002.

J.-M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, L'Herne, Paris 1968.

H.W. Petzet, *Auf eine Stern zugehen: Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*, SocietätsVerlag, Frankfurt am Main 1983.

R. Schnur, *Festschrift für Ernst Forsthoff zum 70. Geburtstag*, Beck, München 1974².

H. Tietjen, *Martin Heideggers Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Hochschulpolitik und Wissenschaftsidee*, in *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk: ein deutschungarisches Symposion*, a cura di I.M. Feher, Duncker & Humblot, Berlin 1991, pp. 109-128.

C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Akademie Verlag, Berlin 2002.

S. Vietta, *Heidegger critique du nationalsocialisme et de la technique*, trad. dal tedesco di J. Ollivier, collana "Révolution conservatrice", Pardès, Puiseaux 1989.

4. Opere critiche su Heidegger

T.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965 [trad. it. *Il gergo dell'autenticità: sull'ideologia tedesca*, a cura di P. Lauro, Bollati Boringhieri, Torino 1989]; trad. fr. *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, Payot, Paris 1989.

–, *Dialectique négative*, Payot et Rivages, Paris 2003.

G. Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?*, intervista con M. Geffrath, trad. di C. David, Allia, Paris 2001.

–, *Über Heidegger*, Beck, München 2001 [trad. it. del solo saggio *Die Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie*, pp. 72-115, in *Heidegger esteta dell'inazione*, in G. Anders, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwit, L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Roma, Donzelli 1998, pp. 23-62].

–, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, trad. dall'inglese di L. Mercier, Sens et Tonka, Paris 2003.

J.A. Barash, *Martin Heidegger in the Perspective of the Twentieth Century: Reflections on the Heidegger Gesamtausgabe*, in "Journal of Modern History", 64, 1, 1992, pp. 52-78.

–, *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, PUF, Paris 1995.

–, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Fordham University Press, New York 2003² (ed. riveduta e ampliata).

J. Bollack, *Le mont de la mort: le sens d'une rencontre entre Celan et Heidegger*, in Id., *La Grèce de personne. Les mots sous le mythe*, Seuil, Paris 1997, pp. 349-376 [trad. it. *Il Monte della*

morte: il senso di un incontro tra Celan e Heidegger, in Id., *La Grecia di nessuno. Le parole sotto il mito*, a cura di R. Saetta Cottone, Sellerio, Palermo 2007, pp. 262-292].

P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988.

J. Bouveresse, *Heidegger, la politique et l'intelligentsia française*, in Id., *Essais IV. Pourquoi pas des philosophes?*, Agone, Marseille 2004, pp. 129-161.

E. Cassirer, *Le Mythe de l'État*, trad. di B. Vergely, Gallimard, Paris 1993.

G.M. Cristerna, J. Quesada, E. Faye, *Adiós a Heidegger*, Hombre y Mundo, Mexico 2010.

C. Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XXe siècle*, Seuil, Paris 1995.

V. Farías, *Heidegger et le nazisme*, trad. del testo spagnolo e tedesco di M. Benarroch, J.-B. Grasset, Verdier, Paris 1987 [ed. it. *Heidegger e il nazismo* (ed. riveduta, corretta e accresciuta dall'autore), trad. di M. Marchetti, Bollati Boringhieri, Torino 1988]; ed. ted. *Heidegger und der Nationalsozialismus*, trad. di K. Laermann, Fischer, Frankfurt am Main 1989.

–, *Logica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, trad. dal tedesco e Introduzione di V. Farías, Anthropos, Madrid-Barcelona 1991.

–, *Foreword to the Spanish Edition, Heidegger and Nazism*, in *The Heidegger's Case. On Philosophy and Politics*, a cura di T. Rockmore, J. Margolis, Temple University Press, Philadelphia 1992, pp. 333-347.

–, *L'eredità di Heidegger nel neonazismo, nel neofascismo e nel fondamentalismo islamico*, Prefazione di É. Husson, Medusa, Milano 2008.

E. Faye, *I fondamenti nazisti dell'opera di Heidegger*, trad. dal francese di E. Donaggio, in "Rivista di filosofia", XCVII, 3, dicembre 2006, pp. 439-456.

–, *Non sono un inquisitore umanista, Heidegger era un*

ultras del Führer, in “il Riformista”, 16 luglio 2006.

–, *Heidegger und die französischen Katholiken*, in *Vergangenheitsbewältigung im Französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, a cura di L. Scherzberg, Schöningh, Paderborn 2008, pp. 121-143.

–, *Der Nationalsozialismus in der Philosophie. Sein, Geschichtlichkeit, Technik und Vernichtung in Heideggers Werk*, in *Philosophie im Nationalsozialismus*, a cura di H.J. Sandkühler, Meiner, Hamburg 2009, pp. 133-155.

–, *Heidegger gegen alle Moral*, in *Moralität des Bösen, Ethik und nationalsozialistische Verbrechen*, Jahrbuch 2009, a cura di Fritz Bauer Institut, W. Konitzer, R. Gross, Campus Verlag, Frankfurt-New York, 2009, pp. 211-231 [trad. it. *Heidegger e la distruzione dell'etica*, in *Dialettica, storia e conflitto. Il proprio tempo appreso nel pensiero. Festschrift in onore di Domenico Losurdo*, a cura di S.G. Azzarà, P. Ercolani, E. Susca, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2011, pp. 377-399].

–, *Soggettività e razza negli scritti di Martin Heidegger*, trad. dal francese di E. Donaggio, in “Rivista di filosofia”, CIII, 1, aprile 2012, pp. 95-116.

L. Ferry (con A. Renaut), *Heidegger et les Modernes*, Grasset, Paris 1988.

J. Fritzsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999.

G.-A. Goldschmidt, *Heidegger, penseur et militant nazi*, in “Le Matin”, 15 ottobre 1987.

A. Grosser, Lettera a “France-Observateur”, 718, 6 febbraio 1964.

J. Habermas, *Martin Heidegger, l'œuvre et l'engagement*, Cerf, Paris 1988.

R. Imbach, *Heidegger et la philosophie médiévale. À propos d'un nouvel annuaire philosophique*, in “Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, Universitätsverlag Freiburg

(Suisse), 49, 3, 2002, pp. 426-435.

K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Piper, München-Zürich 1977.

–, *Notizen zu Martin Heidegger*, a cura di H. Saner, Piper, München-Zürich 1989.

C.G. von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Enke, Stuttgart 1958.

R. Kroner, *Rede zur Eröffnung des II. Internationalen Hegelkongresses*, in *Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses vom 18. Sept. bis 2. Okt. 1931 in Berlin*, a cura di B. Wigersma, Mohr, Tübingen 1932, pp. 1-18.

H. Kühnert, *Das Recht und die Nähe der Theologie. Zum Tode von Erik Wolf*, in “FAZ”, 244, 20 ottobre 1977, p. 25.

G.R. Leaman, *Contextual Misreadings: The US Reception of Heidegger's Political Thought*, Dissertation, University of Massachusetts, 1° gennaio 1991.

–, *Heidegger im Kontext*, Argument, Hamburg 2002.

R. Linde, *Das Stehen gegen den Feind*, in Id., *Bin Ich, wenn ich nicht denke? Studien zur Entkräftung, Wirkung und Struktur totalitären Denkens*, Centaurus, Herbolzheim 2003, pp. 300 sgg.

D. Losurdo, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, trad. di J.-M. Buée, PUF, Paris 1998 [ed. or. *La comunità, la morte, l'Occidente: Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1991].

K. Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence de Martin Heidegger*, in “Les Temps modernes”, 14, novembre 1946, pp. 343-360.

–, *Besprechung des Buches «Rasse und Seele» von Ludwig Ferdinand Clauß (1926)*, in *Sämtliche Schriften*, 1. *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, a cura di K. Stichweh, Metzler, Stuttgart 1981, pp. 198-208.

–, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in *Sämtliche Schriften*, vol. 8, Metzler, Stuttgart 1984, pp. 61-71.

–, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, J.B. Metzlersche und Carl Ernst Poeschel, Stuttgart 1986 [trad. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988].

H. Marcuse, *Herbert Marcuse-Martin Heidegger Briefwechsel*, in *Befreiung Denken – Ein politischer Imperativ. Ein Materialienband zu Herbert Marcuse*, a cura di P.-E. Jansen, 2000², pp. 135-139.

R. Marten, *Heideggers Geist*, in *Die Heidegger Kontroverse*, a cura di J. Altwegg, Athenäum, Frankfurt am Main 1988, pp. 225-241.

B. Martin, *Martin Heidegger und das Dritte Reich. Ein Kompendium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.

B. Martin, G. Schramm, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, Rombach, Freiburg im Breisgau 2001.

D. Mascolo, *Haine de la philosophie. Heidegger pour modèle*, Jean-Michel Place, Paris 1993.

A. Münster, *Heidegger et le nazisme. Suite d'une polémique*, in "La Quinzaine littéraire", 812, 16 luglio 2001.

–, *Heidegger, la "science allemande" et le nationalsocialisme*, Kimé, Paris 2002.

H. Ott, *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34*, Teil I, *Die Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. durch Heidegger im April 1933*, in "Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsverein Schau-ins-Land", 102, 1983, pp. 121-136.

–, *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34*, Teil II, *Die Zeit des Rektorats von Martin Heidegger (23 April 1933 bis 23 April 1934)*, in "Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsverein Schau-ins-Land", 103, 1984, pp. 107-130.

–, *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933-1934*, in "Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins", 132, 1984, pp. 343-358.

–, *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. nach 1945. Ein Beispiel für die Auseinandersetzung mit der politischen Vergangenheit*, in “Historisches Jahrbuch”, 105, 1985, pp. 95-128.

–, *Martin Heidegger – Mentalität der Zerrissenheit*, in “Freiburger Diözesan-Archiv”, 110, 1990, pp. 427-448.

–, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt 1992 (1^a ed. 1988) [trad. it. *Martin Heidegger: sentieri biografici*, a cura di F. Cassinari, SugarCo, Milano 1990]; trad. fr. *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, Payot, Paris 1990.

–, *Laubhüttenfest 1940. Warum Therese Loewy einsam sterben mußte*, Herder, Freiburg im Breisgau 1994.

–, *Zum Verhältnis Husserl-Heidegger. Der eine fehlte, der nicht hätte fehlen dürfen: Heidegger*, in “Badische Zeitung”, 19 agosto 1996.

–, *Der “Freiburger Kreis”*, in *Mitverschwörer-Mitgestalter: Der 20. Juli im deutschen Südwesten*, a cura di K. Eisele, R.-U. Kunze, UVK, Konstanz 2004, pp. 107-128.

H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1998.

L. Profeti, *Heidegger, lo sciamano che fa ammalare*, in “left”, 7 luglio 2006.

–, *La polvere nazista di Heidegger*, in “left”, 9 gennaio 2009.

–, *L'alètheia di Volpi su Heidegger*, in “left”, 15 maggio 2009.

T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Princeton University Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992.

–, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*, Routledge, New York 1995.

–, a cura di (con J. Margolis), *The Heidegger's Case. On Philosophy and Politics*, Temple University Press, Philadelphia 1992.

G. Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie. Mit vier Beilagen und einer Bildtafel*,

Buchdruckerei AG Suhr, Berne 1960.

–, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Mit zwei Bildtafeln, Berne 1962, ed. ampliata 1989.

A. Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opla-den 1965.

F. Sessi, *Quando Heidegger scriveva discorsi per il Führer*, in “Corriere della Sera”, 3 giugno 2005.

D. Shayegan, *Heidegger en Iran*, in “Le Portique”, 18, 2° semestre 2006.

T. Sheehan, *Heidegger and the Nazis*, in “New York Review of Books”, XXXV, 10, 16 gennaio 1988, pp. 38-47.

–, *A normal Nazi*, in “New York Review of Books”, XL, 1-2, 14 gennaio 1993, pp. 30-35.

U. Sieg, *Die Verjudung des deutschen Geistes. Ein unbekannter Brief Heideggers*, in “Die Zeit”, 52, 22 dicembre 1989.

N. Tertulian, *Histoire de l'être et révolution politique*, in “Les Temps modernes”, 523, febbraio 1990, pp. 109-136.

–, *Qui a peur du débat?*, in “Les Temps modernes”, 529-530, agosto-settembre 1990, pp. 214-240.

–, *Carl Schmitt entre catholicisme et nationalsocialisme*, in “Les Temps modernes”, 589, agosto-settembre 1996, pp. 131-157.

–, *Le concept de peuple politique dans la révolution conservatrice*, in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, a cura di G.M. Cazzaniga, Y.C. Zarka, Edizioni ETS-Librairie philosophique J. Vrin, Pisa-Paris 2001, pp. 479-489.

M. Tibon-Cornillot, *Heidegger: le chaînon manquant*, in “Libération”, 17 febbraio 1988, pp. 41-42.

S. Toussaint, *Heidegger e l'hitlerismo in filosofia*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, LXXXV, III, settembre-dicembre 2006, pp. 522-530.

D. Trierweiler, *Polla ta deina, ou comment dire l'innommable. Une lecture d'Arbeit am Mythos*, in “Archives de

philosophie", 67, 2004, pp. 249-268.

F. Volpi, *Goodbye, Heidegger! Mi Introducciòn Censurada a los Beiträge zur Philosophie*, in *Fenomenologia y Hermeneutica*, Acta del I Congreso International de Fenomenologia y hermeneutica, a cura di S. Eyzaguirre, "Revista de Humanidades", Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello de Santiago de Chile, Santiago de Chile 2008, pp. 43-63.

J.-F. Ward, *Law, Philosophy and National Socialism: Heidegger, Schmitt, and Radbruch in Context*, Lang, Bern-New York 1992.

É. Weil, *Le cas Heidegger*, in "Les Temps modernes", 22, luglio 1947, pp. 128-138; ripubblicato in *Philosophie et réalité*, vol. 2, Beauchesne, Paris 2003, pp. 255-266.

R. Wolin, *Carl Schmitt, l'existentialisme et l'État total*, in "Les Temps modernes", febbraio 1990, pp. 50-88.

–, *La Politique de l'Être. La pensée politique de Martin Heidegger*, trad. dall'inglese di C. Goulard, Kimé, Paris 1992.

–, *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 1993².

–, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001.

–, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2004.

5. Altre opere

C. Bambach, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism and the Greeks*, Cornell University Press, Ithaca NY-London 2003.

C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des*

Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler, Fink, München 2002² (1^a ed. 1997).

G. Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 [trad. it. parziale, *Quello che Heidegger non disse mai a Celan*, di C. Miglio, in "Micromega", 4, 1997, pp. 213-236].

J.W. Bendersky, *Carl Schmitt theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1983 [trad. it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, a cura di M. Ghelardi, Il Mulino, Bologna 1989].

V. Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.

H. Buchner, *Japan und Heidegger, Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*, Thorbecke, Sigmaringen 1989.

P. Celan, *Gedichte, in zwei Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.

–, *Der Meridian: Endfassung, Entwürfe, Materiale*, in *Werke: Tübinger Ausgabe*, a cura di B. Böschstein, H. Schmall, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.

É. Conte, C. Essner, *La Quête de la race, une anthropologie du nazisme*, Hachette, Paris 1995 [trad. it. *Culti di sangue. Antropologia del nazismo*, Carocci, Roma 2004].

W. Daim, *Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Von den religiösen Verirrungen eines Sektierers zum Rassenwahn des Diktators*, Isar, München 1958.

J. Derrida, *De l'esprit*, Galilée, Paris 1987 [trad. it. *Dello spirito: Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989]; 2^a ed., *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Flammarion, Paris 1990.

–, *Politiques de l'amitié* suivi de *L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris 1994 [le citazioni sono contenute nel testo della conferenza *L'oreille de Heidegger* che Jacques Derrida pronunciò nel 1989 all'Università Loyola di Chicago; trad. it. *L'orecchio di Heidegger*, in *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 81-170].

C. Essner, *Le dogme nordique des races*, in É. Conte, C. Essner, *La Quête de la race, une anthropologie du nazisme*, Hachette, Paris 1995, pp. 65-116 [trad. it. *Il dogma nordico della razza*, in *Culti di sangue. Antropologia del nazismo*, Carocci, Roma 2004, pp. 57-82].

J.-L. Évard, *Ernst Jünger et les Juifs*, in “Les Temps modernes”, 589, 1996, pp. 102-130.

–, *Ernst Jünger. Autorité et domination*, Éditions de l'Éclat, Paris 2004.

M. Fagioli, *Vorstellungsvermögen*, in “left”, 11 agosto 2006, ora in Id., *Left* 2006, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2009, pp. 148-151.

–, *Bambino donna e trasformazione dell'uomo* (1980), Nuove Edizioni Romane, Roma 2007.

J.-P. Faye, *Martin Heidegger: Discours et proclamations*, in “Médiations”, autunno 1961, pp. 139-150, seguito da *Heidegger et la «Révolution»*, pp. 151-159.

–, *Langages totalitaires. Critique de la raison et de l'économie narrative*, ed. ampliata dell'Introduzione teorica *Théorie du récit*, Hermann, Paris 1973.

–, *Le Piège. La philosophie heideggérienne et le nazisme, Le mouvement change*, Balland, Paris 1994.

G. Fried, *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*, Yale University Press, New Haven-London 2000.

H.-G. Gadamer, *Entretien de Hans-Georg Gadamer avec Philippe Forget et Jacques Le Rider du 18 avril 1981*, in *Entretiens avec Le Monde*, vol. 1, *Philosophies*, La Découverte-“Le Monde”, Paris 1984.

H.-G. Gadamer, S. Vietta, *Im Gespräch*, Fink, München 2002.

M. Gangl, *Gesellschaftliche Pluralität und politische Einheit*, in *Intellektuelle im Nationalsozialismus*, a cura di W. Bialas, M. Gangl, Lang, Frankfurt am Main 2000.

R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.

J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

N. von Hellingrath, *Hölderlin. Zwei Vorträge*, Bruckmann Verlag, München 1922 [trad. it. *La follia di Hölderlin*, Celuc libri, Milano 1982].

M. Hermant, *Hitlérisme et humanisme*, conferenza tenuta presso l'École des Sciences Politiques il 24 gennaio e il 4 febbraio 1936, Brodard & Taupin, Coulommiers-Paris 1936.

A. Hollerbach, *Zum Leben und Werk Erik Wolfs*, in *Erik Wolf. Studien zur Geschichte des Rechtsdenkens*, a cura di Id., *Ausgewählte Schriften III*, Klostermann, Frankfurt am Main 1982, pp. 235-271.

–, *Juristische Lehre und Forschung in Freiburg in der Zeit des Nationalsozialismus*, in *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*, a cura di E. John, B. Martin, M. Mück, H. Ott, Ploetz, Freiburg im Breisgau-Würzburg 1991, pp. 91-113.

–, *Erinnerung an Erik Wolf*, in “Freiburger Universitätsblätter”, dicembre 2002, pp. 91-109.

D. Janicaud, *Heidegger en France*, 2 voll.: I. *Récit*, II. *Entretiens*, Albin Michel, Paris 2001.

–, *La Philosophie française et l'inspiration germanique hier et aujourd'hui*, in “Bulletin de la Société française de philosophie”, 96, 3, 2002.

N. Kapferer, *Die Nazifizierung der Philosophie an der Universität Breslau, 1933-1945*, Lit, Münster 2001.

I. Kershaw, *Hitler 1889-1936: Hubris*, trad. fr. di P.-E. Dauzat, Flammarion, Paris 1999 [ed. or. *Hitler 1889-1936: Hubris*,

Penguin Group, Harmondsworth-Middlesex 1998; trad. it. *Hitler 1889-1936*, Bompiani, Milano 2003³].

J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris 1992.

T. Kisiel, *Heidegger's Gesamtausgabe. An International Scandal of Scholarship*, in "Philosophy Today", 39, 1995, pp. 3-15.

–, *Heidegger als politischer Erzieher: der NS-Arbeitersstaat als Erziehungsstaat, 1933-34*, in *Die Zeit Heideggers*, a cura di N. Lesniewski, E. Nowak-Juchacz, Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Wien 2002, pp. 71-87.

–, *In the Middle of Heidegger's Three Concepts of the Political*, in *Heidegger and Practical Philosophy*, a cura di F. Raffoul, D. Pettigrew, State University of New York Press, Albany 2002, pp. 135-157.

–, *The Essential Flaw in Heidegger's «Private National Socialism»*, in *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, a cura di M. Heinz, G. Gretič, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 291-311.

V. Klemperer, *LTI, la langue du IIIe Reich*, Albin Michel, Paris 1996; ed. or. *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Aufbau Verlag, Berlin 1947 [trad. it. *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze 1998].

M. Kommerell, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Bondi, Berlin 1928.

–, *Briefe und Aufzeichnungen, 1914-1944*, a cura di I. Jens, Olten, Freiburg im Breisgau 1967.

Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*, Bourgois, Paris 1987 [trad. it. *La finzione del politico: Heidegger, l'arte e la politica*, Il Melangolo, Genova 1991].

–, *Heidegger, la politique du poème*, Galilée, Paris 2002.

– (con J.-L. Nancy), *Le Mythe nazi*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1991 [trad. it. *Il mito nazi*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992].

D. Losurdo, *Hegel et la catastrophe allemande*, trad. di C. Alunni, Albin Michel, Paris 1994 [ed. or. *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini, Milano 1987].

K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Die Runde, Berlin 1935 [trad. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1985].

W. Maser, *Mein Kampf d'Adolf Hitler*, Plon, Paris 1966.

B. Müller-Hill, *Murderous Science. Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies, and Others, Germany 1933-1945*, Oxford University Press, Oxford 1988 [ed. or. *Tödliche Wissenschaft*, Rohwolt, Hamburg 1984; trad. it. *Scienza di morte. L'eliminazione degli ebrei, degli zingari e dei malati di mente (1933-1945)*, a cura di I. Barrai, ETS, Pisa 1989].

Nachlaß Carl Schmitt. Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv, a cura di D. van Laak, I. Villinger, Respublicas, Siegburg 1993.

T. Orozco, *Platonische Gewalt - Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit. Ideologische Mächte im deutschen Faschismus*, Argument, Hamburg 2004².

P. Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Propyläen, Berlin-Frankfurt am Main 1993.

H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1998.

G. Picht, *Die Macht des Denkens*, in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, a cura di G. Neske, E. Kettering, Neske, Pfullingen 1988, pp. 175-183.

T. Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, Piper, München-Zürich 1989.

C. Rickey, *Revolutionary Saints. Heidegger, National Socialism, and Antinomian Politics*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 2002.

W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Alber, Freiburg-München 1983.

C. Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, De

Gruyter, Berlin-New York 1998.

C. Schorcht, *Philosophie an den bayerischen Universitäten 1933-1945*, Fischer, Erlangen 1990.

S. Seemann, *Die politischen Säuberungen des Lehrkörpers der Freiburger Universität nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges (1945-1957)*, Rombach, Freiburg 2002.

E. Seidler, *Die Medizinische Fakultät zwischen 1926 und 1948*, in *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*, a cura di E. John, B. Martin, M. Mück, H. Ott, Ploetz, Freiburg im Breisgau-Würzburg 1991.

P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001 [trad. it. *Non siamo ancora stati salvati: saggi dopo Heidegger*, a cura di A. Calligaris, S. Crosara, Bompiani, Milano 2004].

H.D. Sluga, *Heidegger's Crisis, Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1993.

A. Stanguennec, *À l'origine de l'idée allemande de nation: la philosophie romantique et la philosophie hégélienne de l'État*, in "Revue française d'histoire des idées politiques", 14, 2001, pp. 337-350.

S. Toussaint, *Humanismes Antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, vol. 1, *Humanitas et Rentabilité*, Les Belles Lettres, Paris 2008.

G. Ulmen, *Heidegger and Schmitt: The Bottom Line*, in "Telos", 72, estate 1987, p. 132.

–, *Between the Weimar Republic and the Third Reich: Continuity in Carl Schmitt's Thought*, in "Telos", 119, primavera 2001, pp. 18-31.

M. Vanoosthuyse, *Fascisme et littérature pure. La fabrique d'Ernst Jünger*, Agone, Marseille 2005.

E. Vermeil, *Doctrinaires de la révolution allemande. 1918-1938*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1948.

R.S. Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah*, trad. di J.-F.

Spitz, Albin Michel, Paris 2005 [ed. or. *Hitler and the Holocaust*, Random House, New York 2001].

Elenco dei nomi citati

Adam, Charles
Adams, Paul
Adorno, Theodor W.
Althusser, Louis
Amato, Massimo
Anders, Günther
Angelino, Carlo
Angst
Arcella, Luciano
Arendt, Hannah
Aristotele
Aubenque, Pierre
Azzarà, Stefano G.

Bachofen, Johann Jakob
Baeumler, Alfred
Baeumler, Marianne
Balibar, Étienne
Bambach, Charles
Barash, Jeffrey A.
Bardèche, Maurice
Barrai, Italo
Bärsch, Claus-Ekkehard
Barth, Karl
Baumann, Gerhart
Baumgarten, Eduard
Beaufret, Jean
Becker, Oskar

Bednarich, Jan
Belgioioso, Giulia
Bendersky, Joseph W
Benn, Gottfried
Benoist, Alain de
Berggotz, Sven Olaf
Bergson, Henri
Berl, Heinrich
Best, Werner
Bialas, Wolfgang
Biemel, Walter
Binswanger, Ludwig
Bismarck, Otto von
Bloch, Oliver
Blochmann, Elisabeth
Bloom, Harold
Bloy, Léon
Blumenberg, Hans
Böhm, Franz
Böhnigk, Volker
Bollack, Jean
Böschenstein, Bernhard
Bouveresse, Jacques
Bovelles, Charles de
Braig, Carl
Brasillach, Robert
Braun, Otto
Brock, Werner
Bröse, Siegfried
Brüning, Heinrich
Brunträger, Hubert
Bruno, Giordano
Brusotti, Roberto
Buchner, Hartmut

Buhr, Heinrich
Bultmann, Rudolf
Burdach, Konrad
Buytendijk, Frederik J.J.

Calligaris, Anna
Cantimori, Delio
Caracciolo, Antonio
Cartesio, *vedi* Descartes, René.
Cassinari, Flavio
Cassirer, Ernst
Cassirer, Toni
Cavaillès, Jean
Celan, Paul
Céline, Louis-Ferdinand
Chamberlain, Houston S.
Chiodi, Pietro
Cicero, Vincenzo
Clauß, Ludwig F.
Cluet, Marc
Cohen, Hermann
Cohen, Patricia
Conte, Édouard.
Coppellotti, Francesco
Corbin, Henry
Cottone, Margherita
Courtine, Jean-François
Cristerna, Gerardo Martínez
Croce, Benedetto
Crosara, Stefano
Curcio, Nicola
Cusano, Nicola

Daim, Wilfried
Dal Santo, Petra
Darré, Walter
Darwin, Charles R.
De Man, Paul
Demarta, Giovanni Battista
Denker, Alfred
Derrida, Jacques
Descartes, René
De Simone, Gianfranco
Dilthey, Wilhelm
Doering-Manteuffel, Anselm
Donadio, Francesco
Donaggio, Enrico
Drexler, Anton
Duce, *vedi* Mussolini, Benito

Eckart, Dietrich
Eckhart, Johannes, *detto* Meister
Edler, Frank H.W.
Einhauser
Eraclito
Erasmus da Rotterdam
Ercolani, Paolo
Essner, Cornelia
Étiemble, René
Eucken, Walter
Évard, Jean-Luc
Eyzaguirre, Sylvia

Fabris, Adriano
Fagioli, Massimo
Fardid, Ahmad
Farías, Victor

Faurisson, Robert
Faye, Jean-Pierre
Federico II il Grande, re di Prussia
Fédier, François
Fehrle, Eugen
Feick, Hildegard
Feikert, Andreas
Ferraris, Maurizio
Feuerbach, Ludwig A.
Fichte, Johann G.
Figal, Günter
Filoni, Marco
Fink, Eugen
Fischer, Eugen
Fischer, Gertrude
Fistetti, Francesco
Foisneau, Luc
Forster-Nietzsche, Elisabeth
Forsthoff, Ernst
Foucault, Michel
Fraenkel, Eduard
Franck, Erich
Franck, Hans
Freiherr von Marschall
Sigmund Freyer, Hans
Fritsche, Johannes

Gadamer, Hans-Georg
Galilei, Galileo
Galli, Carlo
Gander, Hans-Helmut
Gangl, Manfred
Geffrath, Mathias
Gegenbach, Karl

Gehlen, Arnold
Gelb, Adhemar
Gelzer, IteI
Gens, Jean-Claude
Gentile, Giovanni
George, Stefan
Ghelardi, Maurizio
Giannantoni, Gabriele
Givsan, Hassan
Glattes
Glockner, Hermann
Gnoli, Antonio
Gobineau, Arthur de
Goebbels, Joseph P.
Goering, Hermann
Goethe, Johann Wolfgang von
Gogarten, Friedrich
Grassi, Ernesto
Grimm, Hans
Gröber, Konrad
Gross, Raphael
Gross, Walter
Grosser, Alfred
Guitton, Jean
Gundolf, Friedrich
Günther, Hans K.

Habermas, Jürgen
Haering, Theodor L.
Hallwachs, Wilhelm
Hartman, Geoffrey
Hartmann, Nicolai
Haupt, Joachim
Haushofer, Karl

Hegel, Georg W.F.
Heidegger, Fritz
Heidegger, Gertrud
Heidegger, Hermann
Heimsoeth, Heinz
Heine, Heinrich
Heinemann, Fritz
Heinrich, Heribert
Heinz, Marion
Heller, Hermann
Hellingrath, Norbert von
Herder, Johann G.
Herrmann, Friedrich-Wilhelm von
Hermant, Max
Hervier, Julien
Hess, Rudolf
Hevesy, Georg von
Heyse, Hans
Hilberg, Raul
Hildebrandt, Kurt
Himmler, Heinrich L.
Hindenburg, Paul von
Hitler, Adolf
Hobbes, Thomas
Hoehn, Reinhard
Hoess, Rudolf
Hölderlin, Friedrich
Hollerbach, Alexander
Honecker, Martin
Hönigswald, Richard
Huber, Ernst Rudolf
Humboldt, Wilhelm von
Husserl, Edmund

Husserl, Gerhart
Husserl, Malvine
Husson, Edouard
Hyppolite, Jean

Ibach, Helmut
Imbach, Ruedi

Jaensch, Erich
Janicaud, Dominique
Jansen, Peter-Erwin
Jaspers, Karl
Jens, Inge
Jesi, Furio
John, Eckhard
Jonas, Hans
Jünger, Ernst

Kapferer, Norbert
Kellerer, Sidonie
Kern, Eduard
Kershaw, Ian
Kervégan, Jean-François
Kettering, Emil
Kierkegaard, Sören
Kiesel, Helmuth
Kiesel, Theodore
Klages, Ludwig
Klemperer, Victor
Klossowski, Pierre
Klostermann, Vittorio
Kluckhohn, Paul
Kobau, Piero
Köehler, Wolfgang

Koellreutter, Otto
Kohlrausch, Eduard O.W.
Köhn-Behrens, Charlotte
Kolbenheyer, Erwin G.
Kommerell, Max
Kralick, Richard von
Krebs, Engelbert
KriECK, Ernst
Krockow, Christian von Graf
Kroner, Richard
Krüger, Gerhard (discepolo di Heidegger)
Krüger, Gerhard (Führer della Deutsche Studentenschaft)
Kuhn, Richard
Kurzke, Hermann

Lacant, Jacques
Lacoue-Labarthe, Philippe
Lammers, Hans H.
Lampe, Adolf
Larenz, Karl
La Torre, Massimo
Lauro, Pietro
Lefèvre d'Étapes, Jacques
Leibniz, Gottfried W.
Leistritz, Hans Karl
Lemoine, Jean (Giovanni il Monaco)
Lenin, pseud. di Vladimir I. Ul'janov,
Le Rider, Jacques
Lesniewski, Norbert
Lévinas, Emmanuel
Lévy, Robert
Lewin, Kurt
Liebenfels, Lanz von
Linde, Reinhard

List, Guido von
Losurdo, Domenico
Löwith, Karl
Lueger, Karl
Lutero, Martin

Mannheim, Karl
Marck, Siegfried
Marcuse, Herbert
Marini, Alfredo
Marion, Jean-Luc
Marten, Reiner
Martin, Bernd
Martineau, Emmanuel
Marx, Karl
Maser, Werner
Massarenti, Armando
Maunz, Theodor
Mazzarella, Eugenio
Medem, Eberhard Freiherr von
Mehring, Reinhard
Mendel, Gregor
Mengele, Joseph
Merkenschlager, Fritz
Merlio, Gilbert
Meschonnic, Henri
Miglio, Gianfranco
Miller, J. Hillis
Minder, Robert
Moeller van den Bruck, Arthur
Mohler, Armin
Molotov, Vjačeslav M.
Möllendorf, Wilhelm von
Montaigne, Michel de

Mörchen, Hermann
Moretti, Giampiero
Mück, Marc
Müller
Müller, Hans
Müller, Horst
Müller, Max
Müller-Hill, Benno
Münster, Arno
Musil, Robert
Mussolini, Benito

Nancy, Jean-Luc
Natorp, Paul
Naumann, Hans
Neske, Günther
Neumann, Friedrich
Newton, Isaac
Niekisch, Ernst
Niemeyer, Max
Niemöller, Martin
Nietzsche, Friedrich W.
Nipperdey, Thomas
Nissle, Alfred
Noack, Paul
Nolte, Ernst
Novalis, *pseud. di* Friedrich L. von Har-denberg
Nowak-Juchacz, Ewa

Oehlkers, Friedrich
Omero
Orozco, Teresa
Ott, Hugo
Ottone I il Grande

Pakheiser, Theodor
Palmier, Jean-Michel
Pascal, Blaise
Perrone Capano, Lucia
Pétain, Philippe
Petri, Elfride, *vedi* Heidegger, Elfride
Pettigrew, David
Petzet, Heinrich W.
Philipse, Herman
Picht, Georg
Pigenot, Ludwig von
Pinchard, Bruno
Pindaro
Platone
Plötner, Georg
Pöggeler, Otto
Principe, Quirino
Profeti, Livia

Quesada, Julio

Radbruch, Gustav
Raffoul, François
Rastier, François
Rentsch, Thomas
Rhenanus, Beatus
Rialland, Nicolas
Ribbentrop, Joachim von
Rickert, Heinrich
Rickey, Christopher
Riedel, Heinz
Rockmore, Tom
Rodi, Frithjof
Röhm, Ernst

Rosenberg, Alfred
Rothacker, Erich
Rousseau, Jean-Jacques
Rust, Bernhard

Saetta Cottone, Rossella
Sandkühler, Hans Jörg
Saner, Hans
Sartre, Jean-Paul
Sauer, Josef
Schadewaldt, Wolfgang
Schäfer, Hermann
Schaefer, Hans
Scheler, Max
Schelling, Friedrich W.J.
Schemm, Hans
Scherzberg, Lucia
Schiera, Pierangelo
Schilt, Emil
Schirmacher, Wolfgang
Schlageter, Albert L.
Schleicher, Kurt von
Schmitt, Carl
Schmitz-Berning, Cornelia
Schmull, Heino
Schneeberger, Guido
Schneider, Tobias
Schorcht, Claudia
Schramm, Gottfried
Schreiner, Helmuth
Schröter, Manfred
Schroth, Ingeborg
Schuler, Alfred
Schuppel

Schwan, Alexander
Schwilk, Heimo
Schwoerer, Viktor
Seebaß, Friedrich
Seemann, Silke
Séglard, Dominique
Seidler, Eduard
Sessi, Frediano
Shayegan, Daryush
Sheehan, Thomas
Sieg, Ulrich
Simmel, Georg
Sloterdijk, Peter
Sluga, Hans
Socrate
Sombart, Werner
Speer, Albert
Spengler, Oswald
Spinoza, Baruch
Spranger, Eduard
Stäbel, Oskar
Stadelmann, Rudolf
Stalin, *pseud. di* Iosif V. Džugašvili
Stanguennec, André
Stein, Johann
Steiner, George
Steiner, Rudolph
Stella, Giuliana
Stichweh, Klaus
Storck, Joachim W.
Strauss, Leo
Streicher, Julius
Stuckart, Wilhelm
Susca, Emanuela

Syberberg, Hans J.

Tannery, Paul

Tanzmann, Bruno

Tatasciore, Carlo

Taureck, Bernhard H.F.

Tellenbach, Gerd

Tertulian, Nicolas

Thamer, Hans-Ulrich

Thiberge, Roseline

Thomson, Ian D.

Tietjen, Hartmut

Tilitzki, Christian

Torno, Armando

Toussaint, Stéphane

Towarnicki, Frédéric de

Trawny, Peter

Trierweiler, Denis

Tucidide

Tugendhat, Ernst

Uexküll, Jacob von

Ugazio, Ugo M.

Ulmen, Gary

Vanoosthuyse, Michel

Vattimo, Gianni

Vermeil, Edmond

Verra, Valerio

Vietta, Silvio

Voegelin, Eric

Volpi, Franco

Vossler, Karl

Wagner, Richard
Wagner, Robert
Weil, Eric
Weiss, Helene
Weissman, Karl-Heinz
Wessel, Horst
Wigersma, Baltus
Willikens, Werner
Wilser, Julius
Wistrich, Robert S.
Wolf, Erik
Wolf, Lothar
Wolin, Richard
Wundt, Max

Yorck von Wartenburg, Paul

Zaborowski, Holger
Zaccaria, Gino
Zehrer, Hans